ALBERTO BERNABÉ

TEXTOS ÓRFICOS

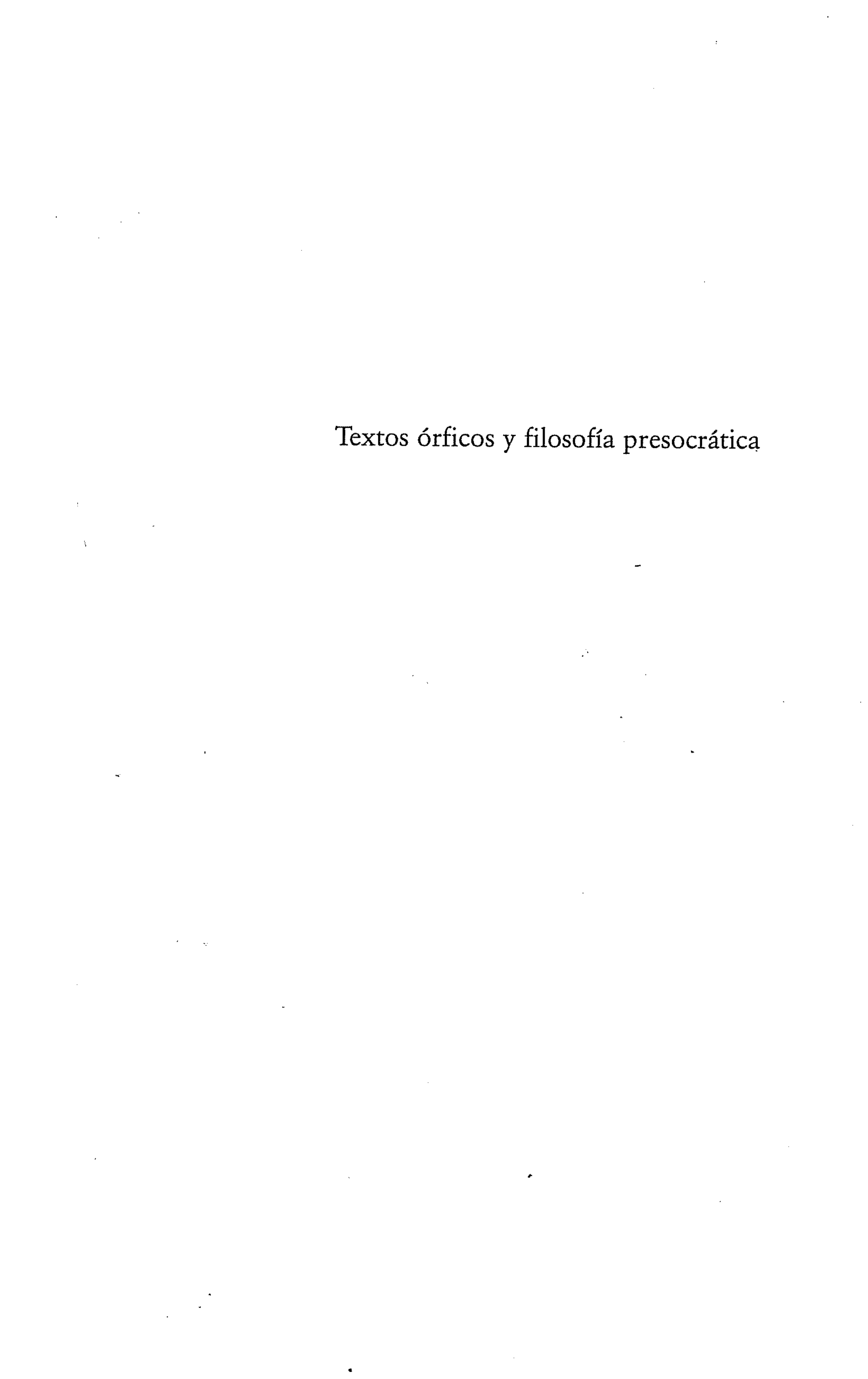
Materiales para una comparación

Y FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

EDITORIAL TROTTA

La vaguedad con que habitualmente se alude al orfismo como influjo sobre los filósofos presocráticos y la discusión y los vaivenes de opinión que han presidido los estudios sobre la naturaleza y características del movimiento religioso que se basaba en los escritos atribuidos a Orfeo son los motivos que han dado lugar a este libro. En los últimos años del siglo XX, una serie de testimonios muy importantes, como algunas laminillas áureas (en Hiponion, en Pelina, en Entella), las láminas de hueso de Olbia y, sobre todo, el Papiro de Derveni, han obligado a un lento pero firme proceso de revisión de la hipercrítica de lo órfico que había caracterizado el periodo anterior. Parece, en consecuencia, un momento adecuado para replantear el problema de las relaciones entre órficos y presocráticos.

A tal fin se ponen en manos del lector algunos puntos de partida y los textos más significativos (tanto de los escritos órficos como de los testimonios o fragmentos sobre los filósofos anteriores a Sócrates), clasificados temáticamente, sobre los que podrían basarse posteriores indagaciones. De los textos que se presentan en lengua original, traducidos y comentados, unos son sumamente conocidos y están relacionados de manera muy obvia con la filosofía; otros, en cambio, no han sido tomados habitualmente en consideración y quizá por ello puedan aportar elementos interesantes a la discusión. Así, la intención del autor es más la de brindar un conjunto de materiales pertinentes para avanzar en el análisis de las relaciones de órficos y presocráticos que la de ofrecer conclusiones dogmáticas. La obra se completa con una amplia bibliografía y con un índice de pasajes citados.



Textos órficos y filosofía presocrática

Textos órficos y filosofía presocrática
Materiales para una comparación

Alberto Bernabé

E D I T O R I A L   T R O T T A

La presente obra ha sido editada con la ayuda de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

La realización de este libro se ha beneficiado de una ayuda del Programa Sectorial de Promoción del Conocimiento (BFF2002-03741).

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-716-0
Depósito Legal: M-44.800-2004

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

0
INTRODUCCIÓN[1]

0.1. Influjos de procedencia inconcreta

Es frecuente encontrar en estudios sobre presocráticos la afirmación de que determinada doctrina presenta claros influjos del orfismo. Lo sorprendente es que habitualmente se trata de afirmaciones vagas, inconcretas, no justificadas con referencias a autores antiguos o modernos, como si la mera mención de «los órficos» fuera una explicación evidente por sí misma, y como si existiera de siempre un acuerdo general sobre el marco ideológico al que se hace referencia, el órfico. Y sin embargo, nada más lejos de la realidad. Nuestra información sobre lo órfico tiene notables lagunas y, como consecuencia, ni existe un acuerdo entre los estudiosos sobre el alcance que se le da al propio término «orfismo», ni la *communis opinio* —si puede hablarse de tal cosa— va más allá de una serie de generalidades bastante tópicas, por no decir, banales, sobre los contenidos de las doctrinas órficas.

Por otra parte, la investigación sobre los órficos, especialmente la que se refiere a su relación con los Presocráticos, ha pasado en los últimos tiempos por alternativas extremas. Simplificando mucho los hechos, podríamos decir que a finales del XIX o comienzos del XX era frecuente atribuir a los órficos, con razón o sin ella, una variada y heterogénea serie de ideas, textos, prácticas o ritos, y se advertía un fuerte influjo órfico sobre la religión y la filosofía griegas desde la época más arcaica[2]. Contra estos excesos hubo una reacción hipercrítica, capitaneada por Wilamowitz[3], que minimizaba la importancia del orfismo y llegaba a ne-

1. El germen de este libro es Bernabé (2002a), pero el artículo original se ha visto dotado de los textos originales, además de muy ampliado en materiales y comentarios.

2. Es el caso de obras como Harrison (1903 [³1922]); Reinach (1908-1913); Dieterich (²1913); Macchioro (1920); Eisler (1921).

3. Wilamowitz (1931 [³1959]), seguido por Linforth (1941); Dodds (1951); Moulinier (1955).

gar prácticamente la existencia de este movimiento religioso como tal antes de la época tardohelenística. Como consecuencia, se dio el caso de que durante bastantes años del siglo XX, digamos que desde los cincuenta hasta entrados los ochenta, fue una postura mayoritaria la de considerar el orfismo como materia casi tabú, de la que resultaba un tanto anticuado o ingenuo —en cualquier caso, incómodo— hablar. Proliferaron las expresiones cautas, como «el llamado orfismo», «la poesía atribuida a Orfeo» y desde luego casi nadie se atrevía a escribir la palabra órfico sin comillas[4].

Sin embargo, la aparición en los últimos años del siglo pasado de testimonios muy importantes, como algunas laminillas áureas (en Hiponion, en Pelina, en Entella), las láminas de hueso de Olbia y sobre todo, el *Papiro de Derveni,* ha obligado a un lento, pero firme, proceso de revisión de la hipercrítica de lo órfico. No deja de resultar paradójico que hoy podamos volver a suscribir casi en su totalidad trabajos clarividentes de los años treinta, de algunos autores que habían mantenido frente a los excesos de su época una actitud más ponderada, como uno excelente de Nilsson de 1935, o el todavía indispensable de Guthrie, del mismo año, aunque reiteradas veces reeditado y traducido[5], frente al absoluto escepticismo con que se les consideraba en los sesenta, hasta el extremo de que el propio Nilsson, en un trabajo posterior al que he citado, llegó a admitir que estaba equivocado[6], movido sin duda por la presión del prestigio de Wilamowitz.

La investigación se reinicia, pues, sobre nuevas bases, y han vuelto a florecer los estudios sobre el orfismo[7]. Por ello me ha parecido necesario llamar la atención sobre la necesidad de replantear el problema de las relaciones entre órficos y presocráticos[8]. A tal fin, me parece que podría ser útil ofrecer aquí algunos puntos de partida y sobre todo algunos materiales clasificados temáticamente sobre los que podría basarse la investigación posterior. Tales materiales proceden fundamen-

4. Cf. las palabras de Dodds (1951) 147 «But I must confess that I know very little about early Orphism, and the more I read about it the more my knowledge diminishes. Twenty years ago, I could have said quite a lot about it ... Since then, I have lost a great deal of knowledge; for this loss I am indebted to Wilamowitz, Festugière, Thomas, and not least to a distinguished member of the University of California, Professor Linforth».

5. Cf. también Rohde (^{4}1907); Kern (1920); Nock (1933), (1972); Boyancé (1941), (1948), (1963); Keydell-Ziegler (1942); Cumont (1949); Jeanmaire (1951 [1978]); Prümm (1956), (1960); Bianchi (1957), (1974) (1976ab).

6. Nilsson (1956) 18 n. 1 («Ich habe mich geirrt»).

7. Cf. e.g. Burkert (1977); (1980); (1982); (1998); (1999); Graf (1974); *Orfismo in Magna Grecia* (1975); Alderink (1981); West (1983); Sfameni Gasparro (1984); Finkelberg (1986); Turcan (1986); Seaford (1986); Casadio (1986), (1990), (1991); Pugliese Carratelli (1990); Borgeaud (ed.) (1991); Masaracchia (ed.) (1993); Sorel (1995); Brisson (1995); Baumgarten (1998); Cosi (1995); Riedweg (1995); Parker (1995). Puede encontrarse un estado de cuestión (un poco anticuado) en Bernabé (1992b).

8. Cf. también Guthrie (1962 etc.); Vernant (1962) 90ss; Adorno (1975); Kirk-Raven-Schofield (^{2}1983), 131ss; Scalera McClintock (1985); West (1994).

talmente de una edición de testimonios y fragmentos órficos en curso de publicación[9].

Es evidente que los textos que aquí se recogen son de interés y valor desigual: los hay sumamente conocidos y cuya relación con la filosofía es obvia y los hay discutibles; algunos, unos pocos, no han sido tomados habitualmente en consideración y quizá por ello pueden aportar elementos interesantes a la discusión. Entiéndase mi contribución, pues, como más filológica que filosófica y tómese más como un conjunto de materiales pertinentes para la discusión, que como una conclusión dogmática. He discutido pormenorizadamente algunos de ellos en trabajos anteriores, que aquí me limitaré a aludir.

0.2. ¿A qué llamamos «texto órfico»?

La primera cuestión que habría que plantear es qué entendemos por «texto órfico», primer escalón antes de plantearse la pregunta más difícil, la de qué entendemos por orfismo.

En la edición que preparo, he considerado textos órficos, en primer lugar, aquellos que son atribuidos por la fuente que los transmite a Orfeo o a τὰ Ὀρφικά, así como los considerados por los neoplatónicos como procedentes de ὁ θεολόγος y otras expresiones similares. En segundo lugar, los pasajes que se refieren a doctrinas compartidas por los órficos en otras fuentes, que se dice que proceden de un παλαιὸς λόγος, de un ἱερὸς λόγος o de τελεταῖς, etc. En un trabajo anterior he estudiado detenidamente cómo se refiere Platón a la literatura y las creencias órficas[10]. En tercer lugar, textos epigráficos o papiráceos que manifiestan formas de pensamiento que pueden calificarse de órficas.

Hay, por último, otros textos que no son órficos, pero que presentan huellas claras de doctrinas que podemos considerar órficas. Es el caso de algunos pasajes de Platón que han sufrido lo que Diès llama la *transposition*[11], de la cosmogonía mencionada en la parábasis de las *Aves* de Aristófanes o de fragmentos de trenos de Píndaro en que se habla de ciclos de reencarnación[12]. No son *stricto sensu* textos órficos, pero parodian o aluden a otros que sí consideramos órficos. Es un material que debe tratarse con cuidado, pero que es sumamente interesante también. Tanto en el anterior grupo como en éste hemos de analizar detenidamente los textos para separar lo que más verosímilmente puede considerarse órfico (por comparación con otros textos atribuidos claramente a Orfeo o por coherencia de pensamiento con ellos), de aquello que ha sido claramente añadido, interpretado o aportado por el autor.

9. Orph. *fr.*
10. Bernabé (1998a), cf. Casadesús (1997b) 65.
11. Como el referido a Adrastea en Plat. *Phaedr.* 248c.
12. E. g. Pind. *fr.* 129, 131a Sn.-Maehl = *fr.* 58, 59 Cannatà Fera.

0.3. El orfismo: un movimiento de límites imprecisos

En cuanto a la pregunta de qué es el orfismo debe ser contestada con flexibilidad y debemos huir de una definición excesivamente estricta. Quizá es preferible usar formulaciones como la de Nilsson[13] «Orphism and kindred religious movements» y aproximaciones como las que ha realizado Burkert[14] a la cuestión. El análisis de los textos que se refieren a los órficos nos dibuja un amplio complejo fluctuante, no sólo según las épocas y los lugares, sino aún dentro de un mismo lugar y en un mismo tiempo: el orfismo dista de ser en la antigüedad un movimiento de límites definidos. Es más bien un *continuum* lleno de gradaciones, con elementos comunes, por un lado, con el pitagorismo, por otro, con Eleusis, por otro, con el dionisismo, incluso con una cierta renovación teológica de la que encontramos huellas en autores como Esquilo o Píndaro.

Creo que es preferible tratar de entender en su complejidad este amplio movimiento religioso y no tratar de buscar un orfismo específico que, como tal, sería muy difícil, si no imposible, de delimitar.

Los elementos fundamentales del pensamiento órfico que nos presentan los textos serían los siguientes:

1) Una nueva doctrina sobre el origen y el destino del mundo y del hombre, que se manifiesta, por una parte, en una serie de teogonías que corrigen en diversos puntos la hesiódica, y por otra, en un interés por la antropología, por engarzar las ideas sobre el origen y configuración del mundo con principios soteriológicos, es decir, con la salvación del alma.

2) Un dualismo que separa radicalmente cuerpo y alma, siendo el cuerpo mortal y carente de valor, como una especie de cárcel de un alma que es inmortal y susceptible de habitar sucesivamente en diversos cuerpos.

3) La razón por la que el alma está obligada a pasar por diversos cuerpos es que ha cometido un pecado antecedente[15], que requiere ser expiado. El mito en que se narraba tal pecado era el del asesinato y devoración de Dioniso por parte de los Titanes[16].

4) La expiación del «pecado antecedente» se produce en diversas vidas y en determinados plazos de tiempo. Requiere, en primer lugar, conocer de un modo preciso la explicación religiosa del papel del hombre en el mundo, que se adquiere por la iniciación, en segundo lugar, participar en las τελεταί[17], un tipo de ritos concretos que son básicamente dio-

13. Nilsson (1935).
14. Especialmente Burkert (1977) y (1982); cf. también (1998) y (1999). Burkert prefiere hablar de «misterios báquicos», aunque se refiere a una realidad muy coincidente con la que aquí llamaré «orfismo».
15. «Antecedente» porque no es cometido por el primer ser humano (de ser así, habría sido «original»), sino por los Titanes, de los que procede la especie humana, cf. § 3.7. y Bianchi (1966).
16. Bernabé (2002a) 209s.
17. Jiménez San Cristóbal (2002).

nisíacos y que sirven para liberar el alma de su opresión y prepararla para el tránsito al más allá, y en tercer lugar, llevar una forma de vida alternativa, puritana, vegetariana, sometida a una serie de tabúes.

5) Al término de este difícil tránsito, el alma que ha discurrido por los caminos debidos se libera de su culpa y se integra en una realidad superior de carácter divino.

0.4. Orfismo y filosofía

Tenemos suficientes testimonios externos sobre la intervención de seguidores de un sistema de este tipo en las discusiones filosóficas y del influjo de elementos órficos concretos, no sólo en los presocráticos[18], sino incluso en Platón[19], en Aristóteles[20], en los estoicos, en el platonismo medio[21] y es obvio decir que en el neoplatonismo[22]. Los primeros testimonios especialmente claros son los que encontramos en el siglo IV a. C., sobre todo, en el *Papiro de Derveni,* en que se comenta un texto religioso atribuido a Orfeo, pero con criterios y métodos de la filosofía jonia (atomistas, Diógenes de Apolonia, Anaxágoras) y en el que se cita textualmente a Heráclito. El interés de ese texto aconseja presentarlo completo. Figura en el Capítulo 8 de este libro.

A través de los testimonios externos observamos que existen dos niveles de textos órficos, unos, poéticos, y otros exegéticos de los primeros. Con el tiempo, los textos exegéticos, influidos por la filosofía, influirán a su vez en producciones órficas más tardías.

También tenemos noticias bastante consistentes de autores filosóficos que han producido literatura considerada órfica. Desde el famoso testimonio de Ión de Quíos (T 106), según el cual Pitágoras compuso un texto que atribuyó a Orfeo, hasta los numerosos textos órficos atribuidos a pitagóricos como Brotino o Cércope (§ 1.8.).

En consecuencia, las relaciones de textos órficos con textos presocráticos pueden ser de diferente tipo y en diferentes sentidos:

a) Algunos textos órficos antiguos han podido influir en los filósofos presocráticos, que o bien admiten algunas de sus ideas o bien polemizan contra ellas. Son los más difíciles de detectar por la enorme escasez de textos literales de la producción más antigua. Puede paliar estas insuficiencias un hecho peculiar de la literatura órfica, que es su tendencia a realimentarse a sí misma, de forma que en las *Rapsodias,* que es un poema tardío, situable probablemente hacia el I a. C., podemos ha-

18. Cf. e.g. Syrian. *in Aristot. Metaph.* 11, 35 Kroll ἐπεὶ καὶ Πυθαγόρειος ὢν Ἐμπεδοκλῆς πῶς ἂν τὰς Ὀρφικὰς ἢ τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς ἠθέτησεν; ‘puesto que ¿cómo iba Empédocles, siendo un pitagórico, a prescindir de los principios órficos o pitagóricos?’.
19. Cf. Bernabé (1998a).
20. Cf. § 3.2.
21. Cf. Bernabé (1996a).
22. Cf. Brisson (1995).

llar pasajes que presentan muchas coincidencias con testimonios indirectos antiguos, lo que a veces nos permite pensar que nuestra fuente más antigua habría leído un texto muy similar o idéntico al que conocemos en fecha tardía.

b) Hay por otra parte textos del corpus órfico que son obra de filósofos, especialmente pitagóricos (*La Red, el Peplo, el Crater, la Lira*).

c) En tercer lugar conocemos una serie de textos exegéticos órficos, en que los elementos religiosos se combinan con métodos propios de la filosofía, *in primis*, el *Papiro de Derveni.* No practican una exégesis «filológica», sino pretenden, a su modo, profundizar y perfeccionar el mensaje religioso.

d) Por último, ciertos textos poéticos órficos, especialmente tardíos, se han visto influidos por la filosofía, como por ejemplo, la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*, o las *Rapsodias.*

Conviene metodológicamente distinguir unos textos de otros y practicar un análisis detenido de cada uno, para trazar una especie de historia de la recepción de las ideas órficas, que aún está por escribir. No siempre es fácil tampoco determinar cuándo existe un influjo de un texto sobre otro o cuando se trata de una comunidad de principios admitidos o de lo que podríamos llamar el «ambiente intelectual de la época».

En todo caso, me parece fundamental insistir en que la corriente filosófica presocrática —y, desde luego, la de la filosofía posterior— y la religiosa que podemos considerar órfica no son compartimentos estancos, sino que tienen entre sí comunidades de pensamiento, vías de influencia mutua, en temas que se encuadran dentro de un mismo universo conceptual.

0.5. Organización de este libro

He recogido en este libro una serie de textos órficos o influidos por el orfismo que considero pertinentes para la comparación con los presocráticos. Se señalan con una T seguida de un número, para facilitar las referencias dentro del propio libro. La referencia entre paréntesis (*fr.* ... B.) indica el número con el que el fragmento aparece en la edición de los textos fragmentarios órficos del autor de este libro, cuya primera parte se publicó en 2004 en la Bibliotheca Teubneriana[23]. En esta edición podrán encontrarse más ampliamente aparatos críticos, lugares paralelos y otros comentarios. Sigue la indicación de la fuente que lo transmite[24], el texto griego y la traducción. Los fragmentos son brevemente comentados para situarlos en su contexto debido y, dentro de los comentarios,

23. Cf. la traducción de los fragmentos más significativos en Bernabé (2003).
24. Esta indicación no es exhaustiva en casos en que las referencias son muchas. Para una relación completa de estas fuentes, se remite a la edición crítica a la que se ha hecho referencia.

aparecen sin numerar textos de filósofos presocráticos que presentan similitudes temáticas o formales con ellos.

He clasificado los fragmentos en siete grandes grupos temáticos, que corresponden a los siete primeros capítulos: 1. Textos cosmogónicos o asociados con la cosmogonía. 2. La verdad revelada y la filosofía como iniciación. 3. Las teorías sobre el alma. 4. Sobre la conducta debida. 5. La imagen de la divinidad. 6. La poesía órfica y el poema de Parménides y 7. Órficos y pitagóricos. En el capítulo 8 se recoge el texto completo del *Papiro de Derveni*.

No son éstos los únicos temas que podrían considerarse, pero o bien aludiré a algunos otros en el trascurso de la obra, en relación con otros, o bien los materiales para estas cuestiones requerirían un análisis más complejo, que excede de las posibilidades de esta presentación.

Al final figura una amplia bibliografía a la que se remiten las referencias abreviadas que se encuentran a lo largo del libro.

Cierran esta obra unos índices:

a) De pasajes citados, tanto los que contienen referencias órficas, que remiten directamente al número de T, como textos de filósofos presocráticos citados como paralelos, en los que se indicará a qué T van referidos.

b) De números de fragmentos de la edición teubneriana de los órficos, acompañados de las correspondencias con los números de fragmentos de la que ha sido hasta ahora la edición de referencia de los fragmentos órficos, la de Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922.

1
TEXTOS COSMOGÓNICOS

1.1. Presentación

Un primer grupo de textos órficos pertinentes para la filosofía presocrática son aquellos que se refieren a temas cosmogónicos.

Hay, como veremos, conexiones y coincidencias claras entre las formulaciones cosmogónicas presocráticas, especialmente las milesias, y las teogonías órficas. No obstante, lo que resulta problemático es determinar si se ha producido un influjo órfico sobre los milesios o la situación es la contraria[1]. Lo más probable es que se hayan producido influencias mutuas. Parece claro que hay ecos órficos en algunas formulaciones de Anaximandro y en cambio parecen no menos evidentes influjos milesios sobre la cosmogonía narrada en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico.*

Probablemente sea el mejor camino para nuestro análisis separar las diferentes cuestiones implicadas en los temas cosmogónicos.

1.2. Lo uno y lo múltiple

Comenzaremos por un tema básico: la relación entre lo uno y lo múltiple. Los órficos, como los Presocráticos, se preocuparon reiteradas veces del problema de la relación entre unidad y multiplicidad en la cosmogonía. Hay una formulación explícita de la cuestión atribuida a un poema de Museo de nombre *Esfera,* en todo comparable a las formulaciones jónicas[2].

> T 1 (Musaeus *fr.* 78 B.)
> Diog. Laert. *proem.* 1, 3
> φάναι τε (sc. φασι Μουσαῖον) ἑνὸς τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι.

1. El problema había sido formulado ya por Guthrie (1962 etc.) I 39.
2. Cf. Guthrie (1962 etc.) I 69; Simondon (1982) 165; Martínez Nieto (2000) 144; 153ss.

(Dicen que Museo) dijo que todo nace de lo uno y que en eso de nuevo se disuelve.

Ignoramos la fecha de este poema, pero los atenienses lo consideraban antiguo y lo situaban hacia el VI a. C., aunque la figura de Museo, su presunto autor, tiene más de mítica que de histórica. En cierto modo, «Museo» es el nombre al que los griegos solían atribuir poesía ateniense de tema órfico o religioso, en general[3]. La formulación está bastante próxima a otra de Anaximandro:

Simplic. *in Aristot. Phys* 24, 13 Die. (Anaximand. 12 A 9 D.-K.) Ἀναξίμανδρος ... ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... λέγει δ' αὐτὴν ... εἶναι ... ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τους οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. 'Anaximandro ... dijo que el principio, o sea, el elemento de los seres es lo indeterminado, ... dice que éste ... es ... una naturaleza distinta, indeterminada, de la que nacen todos los cielos y los mundos que hay en ellos. «Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad»'.

Diógenes Laercio no nos dice cuál es esa sustancia única de la que nacen todas las cosas, quizá porque tampoco el propio Museo especificaba qué materia era[4] y se limitaba a postular una unidad originaria. Tal falta de definición sobre la materia primigenia nos recuerda de nuevo al filósofo milesio, cuando la denomina τὸ ἄπειρον 'lo indefinido'.

También en la teogonía comentada en el *Papiro de Derveni*, un texto poético probablemente breve y datable en torno al 500 a. C.,[5] encontramos una formulación mítica de las relaciones entre uno y múltiple.

T 2 (*fr.* 12 B.)
P. Derveni col. XVI 1
[αἰδοῖ]ον τὸν ἥλιον ἔφ[η]σεν εἶναι δε[δήλ]ωται. ὅτι δὲ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει·

πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῶι δ' ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,
ἅσσα τότ' ἦν γεγαῶτ', αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο.

3. Sobre Museo, cf. también Martínez Nieto (2001).
4. Cf. Martínez Nieto (2000) 154s.
5. Cf. el texto completo del papiro en el cap. 8 de esta obra.

Ha quedado claro que (Orfeo) dijo que el sol es un *falo*. Y que dice que las cosas que ahora son proceden de cosas que ya había;

del falo del rey nacido el primero, y en él todos
los inmortales se gestaron: dioses felices y diosas,
ríos, fuentes amables y todo lo demás
cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser lo
[único.

La descripción se produce después del momento en que Zeus ha devorado el falo del Cielo (que el comentarista interpreta como el Sol) y queda así embarazado de todos los seres del cosmos, una idea que el poeta expresa con el verbo προσέφυν 'se gestaron en él'. Zeus queda así como el único ser del universo (μοῦνος ἔγεντο)[6].

También en las *Rapsodias*, siglos más tarde[7], se aborda el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple en el momento en que Zeus recrea el mundo. Zeus, una vez que se ha hecho con el poder en los cielos, desea progresar en la tarea demiúrgica (que Cielo y Crono parecen haber desatendido). Para ello, pide consejo a Noche, que en el poema aparece como diosa primigenia y que, por ello, lo sabe todo. Noche, además, ha ido siguiendo de cerca las diferentes vicisitudes que tienen que ver con la transmisión del poder en los cielos.

Los tres primeros versos forman parte de la pregunta de Zeus, que, de nuevo, se refiere a la forma de reducir a unidad la multiplicidad del mundo. Los otros cinco versos corresponden a la respuesta de Noche.

T 3 (*fr.* 237 B.)
Procl. *in Plat. Tim.* I 206, 28 Diehl, Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 331 (183 Westerink), Procl. *in Plat. Tim.* I 313, 31 Diehl, Simplic. *in Aristot. Phys.* 4 (coroll. de loco) (643, 27 Die.) etc.

μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νὺξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε,
πῶς χρή μ' ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι;
πῶς δέ μοι ἕν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον;

αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτωι λαβέ, τῶι δ' ἐνὶ μέσσωι
οὐρανόν, ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν περὶ πᾶσι τανύσσηις
σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα.

6. «A 'monistic' account of the origin of the world» según Alderink (1981) 29s. «Zeus is ... an immanent 'naturalistic' deity» (ib. 31); cf. también Finkelberg (1986) 325: 'My conclusion is that the Milesians and the Orphics shared a pantheistic idea and combined it with a 'historical view' of the universe: pantheism was cosmogonical in the Milesians and theogonical in the Orphics». Acerca de la semejanza de esta expresión con Parmen. 28 B 8, 4 D. -K., cf. T 97 (§ 6.2). Sobre la idea del dios creador entre los órficos, cf. Guthrie (1935) 106; Classen (1962) 9s; Alderink (1981) 25ss; Parker (1995) 492.

7. La opinión común actual es que las *Rapsodias* se componen hacia el I a. C., aunque gran parte del poema procede de obras más antiguas.

Madre, excelsa entre los dioses, Noche inmortal, dime:
¿cómo debo disponer el indómito principio de los inmortales?
¿Cómo todas las cosas me serán una sola, y cada una por [separado?
(...)
Sujétalo todo en derredor con éter inefable. Y en el medio,
queden el cielo, la tierra sin límites, el mar
y las constelaciones con las que el cielo se corona.
Mas cuando en torno a todo hayas tendido el poderoso [vínculo,
suspende del éter la áurea cadena.

Noche resuelve el problema de una manera mítica, encomendándole a Zeus que sujete todo el mundo con una cadena de oro. El tema deriva probablemente de la interpretación alegórica de Hom. *Il.* 8, 19[8], en que Zeus reta a los dioses a que suspendan una cadena de oro de los cielos e intenten tirar de ella, mientras él mismo la sujeta por el otro extremo, para demostrar que su fuerza (correlato visible de su poder) supera a la de todos los demás juntos. En el poema órfico la cadena se convierte en una especie de símbolo de la unidad del cosmos, siendo el éter el elemento que le da cohesión.

En la fraseología hallamos puntos de contacto con algunas formulaciones presocráticas:

Emped. *fr.* 8 Wright (31 B 17 D.-K) 7; 26 (20) 2 εἰς ἓν ἅπαντα 'todas las cosas en una'.
Emped. *fr.* 8 Wright (31 B 17 D.-K), 1-2 ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι / ἐκ πλεόνων. 'Lo uno creció para ser único, de múltiple (que era)'.
Anaxag. 59 B 1 D.-K. πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν. 'Pues todas las cosas las sujetaban aire y éter'.

Especialmente similar es el último de los testimonios citados, en el que hallamos también al éter concebido como «atadura» del conjunto de los elementos del universo.

Siguiendo las instrucciones de Noche, Zeus devora a Protógono, antepasado suyo, que había sido el primer demiurgo, en una escena de la que sólo tenemos testimonios indirectos. Los más significativos son los siguientes:

T 4 (*fr.* 240 B.)
(I) Procl. *in Plat. Cratyl.* 62, 3 Pasquali
ὡς δ' 'Ορφεὺς ἐνθέωι στόματι λέγει, καὶ καταπίνει τὸν πρόγονον

8. Cf. Lobeck (1839) 517ss; Holwerda (1894) 318s; Lévêque (1959) 13ss; 47ss; West (1983) 237ss, Brisson (1995) V 62.

αὐτοῦ τὸν Φάνητα καὶ ἐγκολπίζεται πάσας αὐτοῦ τὰς δυνάμεις ὁ Ζεύς.
Como dice Orfeo con su boca inspirada por la divinidad, Zeus devora a su antepasado Fanes y asume en su seno todas sus capacidades.

(II) Procl. *in Plat. Tim.* I 314, 22 Diehl
εἰ τοίνυν ὁ Ζεύς ἐστιν ὁ τὸ ἓν κράτος ἔχων, ὁ τὸν Φάνητα καταπιών, ... ὁ πάντα παράγων κατὰ τὰς ὑποθήκας τῆς Νυκτός, ὁ τοῖς θεοῖς τὰς ἐξουσίας παραδιδοὺς τοῖς τε ἄλλοις καὶ τοῖς τρισὶ Κρονίδαις, οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ κόσμου παντὸς εἷς καὶ ὅλος δημιουργός.
Así pues, si Zeus es el que tiene el poder único, el que devoró a Fanes ... el que produce todo, siguiendo los consejos de Noche, el que distribuye sus funciones a los otros dioses y en especial a los tres Crónidas[9], él es el demiurgo único y universal de todo el universo.

Como consecuencia de la devoración de Fanes, todo se hace uno dentro de Zeus: los elementos, los dioses, el pasado y el futuro. El poeta describe brillantemente esta situación, en lo que parece un desarrollo de la misma idea que viéramos en embrión en el pasaje del *Papiro de Derveni* col. XVI 1 (T 2)[10].

T 5 (*fr.* 241 B.)
Procl. *in Plat. Tim.* I 324, 14 Diehl, I 313, 2 Diehl etc.
ὣς τότε πρωτογόνοιο χαδὼν μένος Ἠρικεπαίου
τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῆι ἐνὶ γαστέρι κοίληι,
μεῖξε δ' ἑοῖς μελέεσσι θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν,
τοὔνεκα σὺν τῶι πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη,
αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,
πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος ἕδρη,
Ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα Τάρταρα γαίης
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος ἄλλα τε πάντα
πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι,
ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλεν,
ἓν γένετο, Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει.
Tras hacerse entonces con el vigor del primogénito Ericepeo, albergó la forma corpórea de todas las cosas en su hueco vientre

9. Hijos de Crono, es decir, Hades, Posidón y el propio Zeus. Alude al «reparto de competencias» que hace Zeus en el origen de los tiempos, por el que Hades gobierna en el reino de los muertos, Posidón sobre el mar y Zeus en el cielo.

10. Cf. Lobeck (1839) 519s; Holwerda (1894) 320; West (1983) 89 («by swallowing Protogonos, then, Zeus has swallowed the universe»); 205; 240; Brisson (1987) 62; Bernabé (1997a) 27-28.

y mezcló en sus miembros la potencia y el poder del dios,
y por ello todo volvió a forjarse entonces dentro de Zeus.
La esplendorosa altura del ancho éter y del cielo,
la morada del mar inagotable y de la tierra gloriosa,
el gran Océano y el Tártaro, el confín de la Tierra,
los ríos, el mar sin límites y todo lo demás,
así como los felices inmortales todos, dioses y diosas,
y cuantas cosas habían nacido y cuantas iban a nacer más tarde
se hicieron una en su seno; en el vientre de Zeus estaban
[naturalmente unidas.

Este dios que absorbe el universo y lo regenera de él nos resulta extremadamente similar el Esfero de Empédocles, ser divino en que todas las cosas se encuentran unidas, antes de que se produzca su división y multiplicación[11].

Pero volvamos al *Papiro de Derveni* y a la versión más antigua de la teogonía que conocemos. En ella hallamos también la primera versión de un *himno a Zeus* del que conocemos otras dos posteriores (T 7-8)[12].

T 6 (*fr.* 14 B.)
P. Derveni col. XVII 2ss, XVIII 1s, XIX 8ss
Ζεὺς πρῶτος [γένετο, Ζεὺς] ὕστατος [ἀργικέραυνος]·
Ζευς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται·
[*Ζεὺς πνοιὴ πάντων Ζεὺς πάντων ἔπλετο*] μοῖρα·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος.
Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente
[dispuesto.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.

Componen el himno (como luego ocurrirá en las versiones posteriores) una serie de afirmaciones sobre lo que Zeus es, algunas de ellas expresiones polares, para expresar que lo es absolutamente todo. Encontramos paralelos de esta temática en algunos autores arcaicos[13] y algunas resonancias de este tipo de lenguaje en Heráclito:

11. Cf. Emped. *fr.* 21-22 Wright (31 B 27-29 D.-K). La semejanza es señalada por West (1983) 108, quien sigue una sugerencia de Burkert.

12. Cf. Finkelberg (1986) 325; Brisson (1987) 63ss; (1990) 2889ss; Janko (1997) 83. Sobre la imagen órfica de la divinidad, cf. también capítulo 5.

13. Cf. por ejemplo Semon. *fr.* 1, 1s West, Terpander *fr.* 3 Gostoli (= *PMG* 698, 1 Page), Ps.-Demosth. 25, 8 y sobre todo, Aesch. *fr.* 70 Radt Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, / Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤ τι τῶνδ' ὑπέρτερον. 'Zeus es aire, Zeus, tierra, Zeus, cielo, en verdad Zeus lo es todo y es más poderoso que eso.'

Heraclit. *fr.* 77 Marc. (22 B 67 D.-K.) ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, κτλ. 'Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre' etc.

Zeus aparece como principio y fin del universo. La afirmación de que nació el primero y el último se explica en el mito que se ha narrado versos atrás del poema. Zeus era el último de la cadena de generaciones divinas iniciada por Cielo (Urano) y seguida por Crono, padre de Zeus, pero al tragarse el falo de Cielo y quedar embarazado, Zeus se torna en progenitor de todo y en ese sentido es el primero. Con su acto, el dios subvierte el ciclo de las generaciones. Se vuelve así en cabeza y centro, del que todo se forma.

Es hálito de todo, πνοιὴ πάντων[14], como una especie de aire vivificador de todas las cosas que nos recuerda el papel del aire como hálito del universo en Anaxímenes:

Anaximen. 13 B 2 D.-K. οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. 'Así como nuestra ánima, que es aire, mantiene nuestra cohesión, así también al mundo entero lo abarca un hálito, el aire.'

e incluso el aire divino de Diógenes de Apolonia:

Diog. Apoll. *fr.* 9 Laks (64 B 5 D.-K.) καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, ... αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου. 'Así que me parece que lo que trae consigo el entendimiento es lo que los hombres llaman aire. ... Eso, en efecto, me parece que es la divinidad y que a todo alcanza, todo lo dispone y en todo reside. Ni una cosa hay que no participe de él.'

En cuanto a la identificación de Zeus con el destino[15], probablemente se debe a que Zeus se convierte también en señor de los desti-

14. Cf. Boyancé (1974) 97ss «πνεῦμα ... ne me paraît devoir être en prose autre chose que l'equivalent de ce que πνοιή est dans la langue poétique»; Ricciardelli Apicella (1980) 118; Funghi (1980) 80s y Tsantsanoglou (*per litt.*). Cf. también Olivieri (1950) 19ss. Por su parte, West (1983) 90 n. 36 piensa que este verso es una «interpolación estoica», pero en mi opinión se ha hablado demasiado de influencias estoicas sobre los poetas órficos. Me parece más verosímil que sean los estoicos los que se han visto influidos por este modo de pensar, cf. Diog. Babyl. ap. Philodem. *De piet.* (*P. Hercul.*1428 IX 6 p. 83 Gomperz, así como Schober, *Cron. Erc.* 18, 1988, 121; Henrichs, *Greek Rom. Byz. Stud.* 13, 1972, 96 n. 97) = *fr.* 33 (*Stoic. Vet. Fr.* III 217, 17 Arnim) τοῦτο γὰρ λέγ[ε]σθαι ...'Ζεὺς ἄρρην Ζεὺς θῆλυς' 'se dice eso de... «Zeus varón, Zeus hembra»'.

15. «Adding Moira to Metis, Zeus ... is the master not only of the organization of the cosmos but also of time» Calame (1997); «Moira is an attribute of Zeus and not external to him» Alderink (1981) 28; cf. también Ricciardelli Apicella (1980) 118ss; Casadesús (1995a) 381ss.

nos de las cosas, en tanto que demiurgo de todas, y de la organización del tiempo. El resto de las denominaciones, su carácter de soberano, de rey del universo y de dueño del rayo refulgente son totalmente tradicionales.

Conocemos dos versiones posteriores del *himno a Zeus* inserto en otras teogonías[16]. La primera aparece en el tratado pseudoaristotélico *De Mundo*[17]:

T 7 (*fr.* 31 B.)
(I) Ps.-Aristot. *De mund.* 401a 25, Apul. *De mund.* 37
Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη·
Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή·
Ζεὺς πόντου ῥίζα· Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος·
πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.
Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente
[dispuesto;
Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.
Zeus se hizo varón, Zeus inmortal fue ninfa,
Zeus hálito de todo, Zeus impulso del fuego infatigable,
Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna,
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente,
Pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo a la luz muy
[deleitosa
de sus sacras entrañas los devolvió, artífice de maravillas.

(II) Plat. *Leg.* 715e
ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείαι περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος

16. Forderer (1981) intentó reconstruir un solo himno antiguo, a partir de todos los testimonios, pero este proceder es erróneo. Como ocurre en otros casos dentro de la literatura órfica, el *Himno a Zeus* debió de ser reelaborado varias veces, con adiciones y supresiones en cada reelaboración, de modo que un poema como el reconstruido por Forderer no debió de existir nunca, y menos en la época en que él lo sitúa. Debió de haber, eso sí, diversos *Himnos a Zeus* de diferentes épocas, cada uno de ellos con versos de más o de menos o con alteraciones.

17. Cf. Lobeck (1839) 521ss; Schuster (1869) 26; 35ss; 45 n. 1; 88; Kern (1888a) 35s; Gruppe (1890) 703ss; Holwerda (1894) 325; Zeller (1910) II 154; 157; 184; Pugliese Carratelli (1990) 396; Schwabl (1978) 1220s; Brisson (1990) 2881; (1997a) 88ss; Masaracchia (1993) 190ss.

El dios que, como dice también el antiguo texto[18], tiene *el principio, el fin y el centro* de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza.

(III) Schol. *ad loc.* (317 Greene)
παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν ᾿Ορφικόν, ὅς ἐστιν οὗτος·
El «antiguo texto» alude al órfico, que es el siguiente: (*cita los vv. 2-3 de I*).

En esta versión se atribuyen a Zeus, además de los rasgos ya conocidos en la versión anterior, el ser fundamento del cielo y de la tierra (en tanto que demiurgo del conjunto del cosmos), y varón y ninfa, es decir, fecundador de todas las cosas. Las ninfas son divinidades de múltiples facetas en la antigüedad, una de las cuales era la de servir de parejas a dioses para fecundar héroes[19]. Zeus aparece por tanto como origen de toda la fecundidad del mundo, en tanto que es él mismo varón y capaz de dar a luz. Se nos muestra también como representación de los elementos del mundo, tierra, aire, fuego, agua[20], y garante del orden del tiempo, ya que se le identifica con el sol, que es el patrón para medir los años, y con la luna, con la que se cuentan los meses. Zeus ostenta el poder supremo de dioses y hombres y «recrea» el mundo tras haber guardado todas las cosas en su seno, una clara alusión a la recreación racional del mundo que vimos en la *Teogonía de Derveni*.

Por último, conocemos otra versión de este *Himno*, que se incluía en las *Rapsodias:*

T 8 (*fr.* 243 B.)
Euseb. *Praep. Ev.* 3, 8, 2 (= Porphyr. Περὶ ἀγαλμ. *fr.* 354 F Smith) etc.
Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη·
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος.
ἓν κράτος, εἷς δαίμων, γενέτης μέγας, ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ὧι τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ νύξ τε καὶ ἦμαρ
καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής·
πάντα γὰρ ἐν μεγάλου Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.
τοῦ δή τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
οὐρανὸς αἰγλήεις, ὃν χρύσεαι ἀμφὶς ἔθειραι

18. Una forma habitual de Platón para referirse a textos órficos, cf. Bernabé (1998a) 47.
19. Cf. Díez Platas (1996).
20. Cf. § 1.6.

ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται,
ταύρεα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων,
ὄμματα δ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη·
νοῦς δέ οἱ ἀψευδὴς βασιλήιος ἄφθιτος αἰθήρ,
ὧι δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τις ἐστιν
αὐδὴ οὐδ' ἐνοπὴ οὐδὲ κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,
ἣ λήθει Διὸς οὖας ὑπερμενέος Κρονίωνος·
ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἠδὲ νόημα.
σῶμα δέ οἱ περιφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
ἄτρομον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκται·
ὦμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
ἀὴρ εὐρυβίης, πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,
τῆις ἐπὶ πάντα ποτᾶθ', ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς
γαῖά τε παμμήτωρ ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα·
μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης
καὶ πόντου· πυμάτη δὲ βάσις, χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι,
Τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.
πάντα δ' ἀποκρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πάλι, θέσκελα ῥέζων.
Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente [dispuesto.
Zeus nació varón, Zeus fue inmortal ninfa,
Zeus, fundamento de la tierra y del cielo estrellado,
Zeus soberano, Zeus el propio autor primero de todas las cosas,
única fuerza, nació único dios, de todas las cosas gran rector,
único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo,
fuego, agua, tierra y éter; noche y día
y Metis, primer engendrador, y Eros el que mucho deleita.
Y es que todo ello se alberga en el gran cuerpo de Zeus;
su cabeza, de cierto y su semblante, hermoso a la vista
es el cielo esplendente, en torno del cual sus áureos cabellos
ondean hermoseados por refulgentes astros;
dos taurinos cuernos de oro posee a uno y otro lado:
el orto y el ocaso, las sendas de los dioses celestiales;
son sus ojos el sol y la luna que acude a su encuentro.
Su inteligencia es el éter regio, sin engaños, imperecedero,
con el que todo lo oye y lo medita: y no hay ningún
rumor ni voz ni ruido ni sonido
que escape al oído de Zeus, el poderoso Cronión
tal es la inmortal cabeza y el entendimiento que posee.
Y su cuerpo radiante, infinito, imperturbable,
intrépido, de robustos miembros, poderoso, así está configurado:
los hombros, el pecho y las anchas espaldas del dios

es aire poderoso y está dotado de alas
con las que vuela sobre todas las cosas. Su sagrado vientre
es la tierra, madre universal, y las inaccesibles cimas de los
[montes.
En el centro, es su cintura el oleaje de la mar de profundo rugido
y del ponto. Y el último fundamento, las raíces en el seno de la
[tierra,
el Tártaro herrumbroso y los extremos confines de la tierra.
Y tras haberlo ocultado todo, de nuevo a la luz muy deleitosa
iba a restituirlo de sus propias entrañas, cumpliendo acciones
[formidables.

Al haber devorado a Metis-Fanes Zeus contiene en sí la totalidad del Universo (en la *Teogonía del Papiro de Derveni* era devorando a Cielo como conseguía el mismo efecto). A los calificativos de Zeus ya conocidos, se añade que es Metis (insistiendo en su carácter racional) y Eros (en tanto que principio generador de las cosas). En la *Teogonía de las Rapsodias* Protógono es llamado Metis y Eros y se supone que Zeus, al devorar a su antecesor, asume sus características.

Pero lo más novedoso de esta versión es que en su segunda parte (v. 10-30) se desarrolla una imagen tan vigorosa como nueva: el mundo no sólo estuvo una vez en el interior de Zeus, sino que es ahora mismo Zeus, se identifica con el propio cuerpo del dios: su cabeza es el cielo, sus cabellos las estrellas, sus dos cuernos, orto y ocaso, sus ojos el sol y la luna y su inteligencia, que lo hace omnisciente, el éter. Sus hombros, pecho y espalda son el aire, su vientre, la tierra, su cintura, el mar y su basamento, el Tártaro. Toda la adjetivación insiste en el poder supremo de la divinidad y en su eternidad (soberano, imperecedero, infinito, imperturbable, intrépido, poderoso, inaccesible...)[21].

Se cierra así un curioso ciclo de lo uno y lo múltiple, expresado en un modelo *sui generis*[22]. La Noche originaria era en la cosmogonía rapsódica algo uno en tanto que nada era discernible dentro de ella. El primer motor de la evolución es la materia misma, que se pone en marcha en el tiempo (con el surgimiento de éste como personaje) y puede así evolucionar. Se crea así una estructura biológica (un huevo). Luego varía la concepción del poeta, al hilo de una nueva creación. En vez de la materia misma, ahora el motor de la evolución es un principio activo ajeno a la materia: la inteligencia de Zeus. La evolución es cíclica o, al menos, regresiva. Lo uno (la Noche) se hace múltiple, pero luego lo múltiple (al ser ingerido por Zeus) vuelve a hacerse uno. Pero al recrear el

21. Cf. capítulo 5 sobre las posibles similitudes de esta descripción y de otras procedentes de la poesía órfica con las del dios de Jenófanes.
22. Cf. Bernabé (1997a).

mundo, Zeus lo retorna a la multiplicidad. La relación de lo uno con lo múltiple es que lo primero es siempre cantera de lo segundo.

Tras esta magnífica descripción, se anuncia el proceso de recreación ordenada del mundo.

1.3. La creación racional del mundo

Con la idea del mundo que se reduce a unidad dentro de Zeus se asocia otra: la de la recreación racional del universo, la vuelta de la unidad a la multiplicidad, pero de modo ordenado e inteligente. La vemos expuesta en su formulación más antigua en la *Teogonía del Papiro de Derveni*

T 9 (*fr.* 16 B.)
P. Derveni col. XXIII 1ss, cf *P.Oxy.* 221, 9, 1 (Schol. Hom. *Il.* Φ 195 V 95 Erbse)
μήσατο δ' Ὠκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ῥέοντος·
ἶνας δ' ἐγκατέλεξ' Ἀχελωίου ἀργυροδίνεω,
ἐξ οὗ πᾶσα θάλασ[σα.
Y concibió la poderosa fuerza de Océano de ancha corriente,
e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de argénteos remolinos,
del que proceden todos los mares ...

Zeus está dotado de una inmensa fecundidad gracias a la ingestión del falo de Cielo (en las versiones posteriores, gracias a la devoración de Protógono), lo que explica «su capacidad para engendrar todos los elementos que surgieron durante el reino de sus predecesores»[23]. Concibe así Océano y Aqueloo, un nombre mítico que los poetas antiguos usan frecuentemente para designar al agua primordial, universal[24], así que «los tendones del Aqueloo» son una preciosa metáfora de la red de ríos que cubre la tierra.

Lo más interesante de esta nueva creación es que adquere tintes racionales y ordenados, frente a la creación anterior. En este caso Zeus se nos presenta como un demiurgo que obedece a un designio preconcebido e inteligente, frente a la situación anterior que se supone era más «caótica», sumida en la violencia y el desorden. Para insistir en ello, el poeta utiliza el interesantísimo verbo μήσατο «concebir intelectualmente». Se trata no tanto de una nueva creación «intelectual»[25], cuanto de «un acto mental de planificación e ingenio»[26]. Según otro fragmento de

23. Calame (1997) 72.
24. Cf. Orph. *fr.* 154 B.
25. «Nuova creazione maschile e intellettuale» Scalera McClintock (1988) 143.
26. Cf. Tarán (1971) 407 n. 162; Burkert (1968) 102 n. 16, (1969) 3 n. 7; (1997) 173; Schwabl (1978) 1330; Ricciardelli Apicella (1980) 125s et n. 82, Casadesús (1995a) 453, Bernabé 2002b.

la *Teogonía de Derveni*[27], Zeus con su devoración asume, además del poder de los dioses, su ingenio (μῆτις). Hay aquí una clara relación etimológica puesta de relieve por el poeta. No podemos dejar de pensar en un fragmento de Parménides[28] en que encontramos un verbo muy similar, μητίσατο:

Parmen. 28 B 13 D.-K. πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων
'Concibió a Eros el primero de los dioses todos'.

El mismo verbo reaparece, tras la recreación del mundo, en otro verso del poema

T 10 (*fr.* 18 B.)
Ibid. col. XXV 13ss, XXVI 1ss
[αὐτ]ὰρ [ἐ]π̣εὶ δ[ὴ πάν]τα Διὸ[ς φρὴν μή]σατ[ο ἔργα]
ἤθελε μητρὸς ἑᾶς μιχθήμεναι ἐν φιλότητι.
Pero cuando la mente de Zeus hubo concebido todas sus obras,
deseaba unirse en amor con su propia madre.

Desconocemos el propósito de esta unión incestuosa. Quizá Zeus trata de volver atrás también en el plano sexual; al convertirse en hijo y esposo a la vez, se tornaría en una especie de padre de sí mismo. Con ello evita ser sustituido por su sucesor, ya que él mismo es sucesor de sí mismo. Al tiempo podría quizá tratar de anular definitivamente la distinción entre las dos fases de creación del mundo o de cerrar la posibilidad de evolución de la fase de orden alcanzada a otra, por supuesto, peor.

1.4. Modelos de evolución en la creación del mundo

Por otra parte, tenemos entre los textos órficos o inspirados por el orfismo algunos modelos de desarrollo de la unidad a la multiplicidad, que presentan puntos de contacto o incluso llegan a ser muy similares a los que encontramos en uno u otro de los presocráticos. De nuevo clasificamos los temas:

1.4.1. *La antigua cosmogonía del huevo*

Un primer caso es la llamada cosmogonía del huevo. Aristófanes en la parábasis de su comedia las *Aves* para apoyar cómicamente la pretensión de que las aves son sers más antiguos que los propios dioses, nos ofre-

27. Col. XV 11 (Orph. *fr.* 11 B.) μῆτιν καὶ [μακάρων κάτεχ]ων βασιληΐδα τιμ[ήν.] 'obteniendo el ingenio y la dignidad regia de los felices'.
28. Cf. West (1983) 109; Burkert (1998) 390 n. 18.

ce una cosmogonía cómica con algunos rasgos típicos de las cosmogonías órficas, como es la presencia de un huevo cósmico, pero con otros elementos[29]:

T 11 (*fr.* 64 B.)
Aristoph. *Aves* 693-702
Χάος ἦν καὶ Νὺξ Ἔρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·
γῆ δ' οὐδ' ἀὴρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβους δ' ἐν ἀπείροσι κόλποις
τίκτει πρώτιστον ὑπηνέμιον Νὺξ ἡ μελανόπτερος ᾠόν,
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλαστεν Ἔρως ὁ ποθεινός,
στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν, εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις.
οὗτος δὲ Χάει πτερόεντι μιγεὶς νύχιος κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς.
πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἔρως ξυνέμειξεν [ἅπαντα·
ξυμμειγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανός τε
καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον.
A lo primero había Caos, Noche, el negro Érebo y el Tártaro [anchuroso,
pero tierra aún no había, ni aire ni cielo. Y de Érebo en el regazo [ilimitado
engendra lo primero un huevo huero Noche de alas negras,
del que, con el trascurso de las estaciones, nació Eros el deseado,
de espalda refulgente por su par de alas de oro, parejo a [torbellinos raudos como el viento.
Y este, unido al Caos alado en medio de la noche por el Tártaro [anchuroso,
empolló nuestra raza y la trajo la primera a la luz.
Antes aún no existía la estirpe de los inmortales, hasta que Eros [unió todas las cosas;
a medida que se iban uniendo unos a otros, nacieron el cielo y el [océano,
la tierra y la estirpe imperecedera de los dioses felices.

El texto no es órfico, pero sí contiene una parodia de elementos órficos. Se trata de la referencia más antigua (en pleno siglo V a. C.) a una tradición órfica (diferente de la que hemos visto en el *Papiro de Derveni*) y que encontraremos en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* (T 17) y en las *Rapsodias* (T 27). En ambas versiones, casi al principio de la cosmogonía, se forma un huevo cósmico dentro del cual se gesta Eros. Ello es especialmente interesante, porque nos documenta no sólo la existencia en Atenas de este tipo de cosmogonía en la época de Aristó-

29. Bernabé (1995b), Pardini (1993).

fanes, sino también que se trataba de un modelo familar a su públlco (de otro modo el texto no resultaría cómico).

El modelo cosmogónico que postula en el origen un huevo es bien conocido y tiene múltiples paralelos en diferentes culturas[30]. La imaginación primitiva, a partir de la experiencia de que surjan seres vivos de un huevo, un objeto en apariencia inerte, la extrapola a la creación del universo.

Por otra parte, se han puesto de relieve las semejanzas de este modelo del huevo con la esfera ígnea que tiene en su interior una especie de germen (τι γόνιμον), descrita Anaximandro[31].

> Ps.-Plut. *Strom.* 2 φησὶ δὲ (sc. 'Αναξίμανδρος, cf. Anaximand. 12 A 10 D.- K.) ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν πεφυῆναι τῶι περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῶι δένδρωι φλοιόν. 'Afirma que lo que es productivo de calor y frío en el origen de este mundo se segregó y que de ello creció una esfera de llama alrededor del aire que envuelve la tierra, al modo de la corteza alrededor del árbol.'

1.4.2. *¿La Teogonía Eudemia?*

Partimos de una referencia aristotélica, no demasiado explicita y del comentario al pasaje de Alejandro de Afrodisias.

> T 12 (*fr.* 103 B.)
> (I) Aristot. *De cael.* 298b 25
> εἰσὶ γάρ τινες οἵ φασιν οὐθὲν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίγνεσθαι, γενόμενα δὲ τὰ μὲν ἄφθαρτα διαμένειν, τὰ δὲ πάλιν φθείρεσθαι, μάλιστα μὲν οἱ περὶ 'Ησίοδον, εἶτα καὶ τῶν ἄλλων οἱ πρῶτοι φυσιολογήσαντες.
> Pues hay unos que dicen que ninguna de las cosas es ingénita, sino que todas nacen y, de las que nacen, unas permanecen incorruptibles, otras en cambio se corrompen. Estos son sobre todo los seguidores de Hesíodo y además, de entre los otros, los primeros que trataron acerca de la naturaleza.
>
> (II) Alex. Aphrod. ap. Ioann. Philopon. *De aetern. mun.* 212, 20 Rabe
> περὶ μὲν οὖν τοῦ γεγονέναι τὸν κόσμον πάντας φησὶν ἀλλήλοις ὁμογνωμονεῖν τούς τε θεολόγους καὶ τοὺς φυσικούς. ... 'Ορφεύς τε

30. Cf. Anemoyannis-Sinanidis (1991); West (1994); Albrile (2000).
31. Cf. Vernant (1962) 90ss; Kirk-Raven-Schofield (1983) 131s.

> γὰρ καὶ Ἡσίοδος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν θεολόγων ἐπὶ ταύτης ἐγένοντο τῆς δόξης.
> Con respecto al nacimiento del cosmos dice (Aristóteles) que todos, los que tratan sobre los dioses y los que tratan sobre la naturaleza están de acuerdo ... En efecto, Orfeo y Hesíodo y la mayoría de los que tratan acerca de los dioses fueron de este parecer.

Aristóteles (I) no es nada preciso cuando nos dice que hay «algunos que dicen que ninguna cosa es ingénita». Se trata concretamente de οἱ περὶ Ἡσίοδον y οἱ πρῶτοι φυσιολογήσαντες. Obviamente los primeros son, como interpreta correctamente Alejandro de Afrodisias (II) «Orfeo, Hesíodo y la mayoría de los teólogos[32]» y los segundos son los milesios. Podemos preguntarnos a qué texto de Orfeo se refiere concretamente. Sabemos que en la bibliotreca del Liceo se encontraba una teogonía órfica, que fue estudiada por Eudemo, un discípulo de Aristóteles, por lo que le llamamos *Teogonía Eudemia*. Es una teogonía con muchos puntos de contacto con la *Teogonía de Derveni*, pero parece que era más extensa. Hemos de datarla en fecha lo suficientemente antigua como para que pudiera ser conocida por Aristóteles y es muy probablemente la misma que conocía Platón.

En todo caso, lo que es interesante es que un observador tan agudo como Aristóteles presenta a órficos y milesios compartiendo una misma teoría[33].

1.4.3. *«La teogonía de la escisión»*

Un fragmento de la *Melanipa la Sabia* de Eurípides alude a otra cosmogonía:

> T 13 (*fr.* 66 B.)
> (I) Eur. *Melan. fr.* 5 Jouan-Van Looy (= 5 Auffret = 484 Nauck^2, Collard, Cropp, Lee p. 252)
> κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
> ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
> ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
> τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
> δένδρη, πετεινά, θῆρας οὓς {θ'} ἅλμη τρέφει
> γένος τε θνητῶν.

32. Entendiendo «teólogos» en el sentido griego antiguo de «autores de poemas que tratan sobre los dioses».

33. Simplic. *in Aristot. Cael.* 560, 19 Heiberg cree que Aristóteles se refiere a Orfeo y a Museo como los primeros entre los demás estudiosos de la naturaleza, pero pone en boca de éstos que todo nace, salvo lo primero. Esta es una interpretación diferente, que se debe probablemente a que Simplicio leía una teogonía órfica (*Las Rapsodias*) en la que, efectivamente, el primer ser no nacía.

No es mía la historia, sino que la supe por mi madre:
que el cielo y la tierra eran una sola forma
y cuando uno de otra se separaron,
todo lo produjeron y lo sacaron a la luz
árboles, seres alados, fieras, los que nutre el mar
y el género de los mortales[34].

La razón de que incluyamos el texto de Eurípides entre fragmentos órficos es que el segundo verso aparece citado en una fiala de alabastro de época tardía, junto con otros fragmentos inequívocamente órficos:

(II) Phiala alabastrina inscripta saec. III-VI p. Ch. prim. ed. Delbrueck-Vollgraff (1934) 133, D
οὐρανὸς τε γαῖά τε ἦν μορφὴ μία.
El cielo y la tierra eran una sola forma.

Ello nos hace pensar que o bien la doctrina era órfica ya en la época de Eurípides o bien los órficos se la apropiaron en fecha posterior. La primera posibilidad es más probable, si tenemos en cuenta que Apolonio de Rodas pone en boca de Orfeo una cosmogonía muy similar:

(III) (*fr.* 67 B.) Apoll. Rhod. 1, 494-511
ἂν δὲ καὶ Ὀρφεὺς
λαιῇι ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν ἀοιδῆς.
ἤειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῆι συναρηρότα μορφῆι,
νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα·
ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν
ἄστρα σεληναίης τε καὶ ἠελίοιο κέλευθοι·
οὔρεά θ' ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες
αὐτῇισιν Νύμφηισι καὶ ἑρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.
ἤειδεν δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε
Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο·
ὥς τε βίηι καὶ χερσὶν ὁ μὲν Κρόνωι εἴκαθε τιμῆς,
ἡ δὲ Ῥέηι, ἔπεσον δ' ἐνὶ κύμασιν Ὠκεανοῖο·
οἱ δὲ τέως μακάρεσσι θεοῖς Τιτῆσιν ἄνασσον,
ὄφρα Ζεὺς ἔτι κοῦρος, ἔτι φρεσὶ νήπια εἰδώς,
Δικταῖον ναίεσκεν ὑπὸ σπέος, οἱ δέ μιν οὔ πω
γηγενέες Κύκλωπες ἐκαρτύναντο κεραυνῶι,
βροντῆι τε στεροπῆι τε· τὰ γὰρ Διὶ κῦδος ὀπάζει.

34. Cf. Collard, Cropp & Lee ad loc., así como Eur. *Antiopa fr.* 182a (1023+225 N^2) Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω 'Canto a Éter y a la Tierra, engendradora de todas las cosas'.

Y Orfeo
sosteniendo la cítara en la izquierda, emprendió su canto.
Cantaba cómo Tierra, Cielo y Mar
en otro tiempo confundidos entre sí en una sola forma,
por una funesta disputa se separaron cada uno por su lado
y cómo tienen un sólido límite por siempre en el éter
los astros y los senderos de la luna y del sol,
cómo surgieron los montes y cómo los ríos cantarines
con sus ninfas y cómo nacieron cuantos seres se mueven.
Cantaba cómo a lo primero Ofión y Eurínome,
hija de Océano, regían sobre el nevado Olimpo,
y cómo por la fuerza de sus brazos cedieron tal honor, uno, a
[Crono,
la otra, a Rea, y se precipitaron en las olas de Océano.
Estos por entonces reinaban sobre los Titanes, dioses felices,
mientras Zeus, niño aún, concibiendo aún pueriles designios,
vivía al abrigo de la cueva de Dicte, pues todavía
los Cíclopes, criaturas de la tierra no habían consolidado su
[poder con el rayo,
el trueno y el relámpago, los que en verdad confieren a Zeus su
[supremacía.

La reconstrucción de Apolonio de una teogonía órfica no es del todo fiel. Da la impresión de que ha hecho una especie de *collage* con elementos de una teogonía órfica (la tierra, el Cielo y el Mar confundidos y separados luego por la disputa), otros de Empédocles (496-498a) e incluso algunos de Ferécides (503ss)[35].

Entrando en el contenido de las teogonías aludidas por Eurípides y Apolonio de Rodas, si la unidad indistinta que se postula en el origen era llamada Noche, como en otras tradiciones órficas, o no, es algo que no podemos saber, como tampoco es posible determinar si se trata de una versión que influye sobre la especulación de Empédocles o bien ocurre lo contrario, que se ve influida por ella.

Sea cual sea la explicación que se dé a este hecho lo que es claro una vez más es que para muchos griegos el mensaje órfico tenía estrechísimos puntos de contacto con mensajes filosóficos, lo que facilita el trasvase de unos a otros. Es la misma opinión que manifiesta, siglos más tarde, Siriano[36] al afirmar que Empédocles se mantiene en la línea de las doctrinas órficas y pitagóricas.

35. Cf. Iacobacci (1993).Ver diversas explicaciones en Schuster (1869) 5 n. 3; 41; Kern (1888a) 57ss; Gruppe (1890) 697; 727; 739; Dieterich (1913) 101ss; Harrison (1921) 463; Staudacher (1942) 103; Schwabl (1962) 1469s; Bianchi (1961) 24; Alderink (1981) 38; 103 n. 19; West (1983) 127s (cf. 264 «possibly contains a distorted echo of E[udemian theogony]»); Vian *ad loc.* pp. 252s; Casadio (1986) 318; Nelis (1992) 153ss; Iacobacci en Masaracchia (ed.) (1993) 77; Sorel (1995) 60ss; Martínez Nieto (2000) 196ss.

36. Syrian. *in Aristot. Metaph.* 11, 35 Kroll, cf. Introd. n. 18.

Aún podemos añadir un curioso pasaje cosmogónico transmitido en un papiro, en el que hallamos huellas ya lejanas de esta cosmogonía órfica antigua[37]:

(IV) (*fr.* 68 B.) *P. Oxy.* 2816 saec. p. Ch. III ineunt. *fr.* 1, 9-18
εὖτε πατὴρ λελίη[το θεῶν τὸν] ἀπεί[ρ]ονα κόσμον
τευχέμεναι παίδεσσι[ν ἀκηρ]άσιον [δ]όμον αἰεί,
τῆμος τεχνήεντι νόωι [βουλεύ]ετο δ[αί]μων
ἐμμελέως, ἵνα πᾶσιν ἐοι[κό]τα πεί[ρατ]α θείη.
δείδιε γὰρ μὴ νεῖκος ἐν ἀ[λλ]ήλοισι [ἔχο]ντες
αἰθέρος ἀ[σβέ]στοιο μέν[ος] καὶ ἀπ[είρι]τος αἶα
ἠδὲ καὶ ἀπλήτοις πέλαγ[ος μ]έγα [κύ]μασι θυῖ]ον
ἐς Χάος αὖθι μ[ιγῶσ]ι καὶ ἐς ζ[όφ]ον ὦκ[α π]έσωσι.
τούνεκεν [αἰθέ]ρα πρωτα[ ] . . ρ .[ ]νετοτ[
τὸν μὲν αρ[
Cuando el padre de los dioses deseó ansiosamente
fabricarle a sus hijos un cosmos sin límites como morada
[invulnerable
para siempre, entonces el dios con su mente habilidosa decidió
armoniosamente ponerle términos apropiados a todo.
Y es que temía que, al surgir entre unos y otros la discordia,
la fuerza del éter inextinguible y la tierra ilimitada,
así como el gran mar que se embravece con incesante oleaje
se mezclaran otra vez con el Caos y en seguida se hundieran en
[las tinieblas.
Por ello primero al éter...

También aquí se alude a una situación original en que todo estaba mezclado con el caos, también interviene la discordia y Zeus actúa como demiurgo.

1.4.4. *La teogonía de Jerónimo y Helanico*

Damascio[38] nos cuenta que, además de la teogonía Eudemia y de la de las *Rapsodias* (que veremos en último lugar) había otra transmitida por Jerónimo y Helanico, autores de los que no sabemos nada seguro. Los estudiosos tienden a fechar esta teogonía en torno al II a. C., aunque, como siempre ocurre con las teogonías órficas, contiene elementos más antiguos, más o menos adaptados. Otro autor, el apologeta cristiano Atenágoras (II d. C.) nos cuenta el argumento de una obra que atribuye a Orfeo y que parece coincidir absolutamente con la que refiere Damas-

37. Cf. Martínez Nieto (2000) 198s, con bibliografía.
38. El filósofo neoplatónico del s. V-VI d. C., cf. Damasc. *De Princ.* 123 bis (III 159, 17 Westerink).

cio, razón por la cual presentamos en paralelo los testimonios de ambos autores. También hallamos en esta teogonía notables puntos de contacto con el pensamiento milesio, como he señalado en un trabajo anterior[39]. Veamos los pasajes más significativos del resumen del poema que nos brindan Damascio y Atenágoras.

T 14 (*fr.* 75 B.)
(I) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 160, 17 Westerink)
ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον οὕτως ἔχει· ὕδωρ ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρώτας. τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυεῖν ἄρρητον ἀφίησιν· αὐτὸ γὰρ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόρρητον φύσιν.
La Teogonía órfica transmitida por Jerónimo y Helanico ... dice así: desde el principio hubo agua y la materia de la que se cuajó la tierra, siendo éstos los principios que supone los primeros ... El principio único anterior a los dos lo pasa en silencio, pues el hecho mismo de no decir nada de él muestra su carácter inefable[40].

(II) Athenag. *Pro Christ.* 18, 3 (128 Pouderon)
καὶ αὐτοῦ (sc. Ὀρφέως) τὴν πρώτην γένεσιν αὐτῶν ἐξ ὕδατος συνιστάντος ... ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ ... τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη.
Orfeo también afirma un origen primero a partir del agua. Fue en efecto el agua el principio de todas las cosas y del agua se formó fango.

Según nuestras fuentes, se postulaba en este poema que la materia primordial fue el agua, de la que, como primera transformación, «se cuajó» barro. Algunos autores creen que el poeta habría usado una presentación más mitológica, que habría sido «adaptada» o traducida a términos más modernos por Damascio y Atenágoras. Y así, Jaeger[41] postuló que los nombres que aparecerían en el poema serían Océano y Gea y West[42] prefiere pensar que eran Océano y Tetis. Pero hay dos argumentos fundamentales contra estas propuestas[43]: el primero, que Damascio, en toda esta parte de su obra que se dedica a las cosmogonías antiguas, es siempre respetuoso con los personajes que se encuentra y nunca sustituye sus nombres míticos por nombres comunes, y el segundo, que los

39. Cf. Bernabé (1994).
40. No parece que exista tal principio anterior, por lo que su mención se debería exclusivamente a que Damascio trata de hacer entrar la teogonía de Jerónimo y Helanico en los principios filosóficos del Neoplatonismo, que operan por tríadas. Cf. Brisson (1995) VI.
41. Jaeger (1952) 253 n. 57.
42. West (1983) 184ss.
43. Cf. Bernabé (1994) 95s.

testimonios de Damascio y de Atenágoras, que son claramente independientes el uno del otro, coinciden en hablar de agua y barro, y sería poco verosímil que ambos hubieran producido independientemente una misma adaptación. Así pues, podemos dar por bueno que en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* se hablaba de agua y barro y no de personajes mitológicos. Por otra parte, considero correcta la interpretación de Rudhardt[44] de ver en ὕδωρ ... καὶ ὕλη una hendíadis, cuyo significado puede parafrasearse como «agua cualificada, cargada de lo que se sedimentará más tarde en forma de tierra».

El comienzo de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*, así reconstruido, nos recuerda, por un lado, las noticias sobre la propuesta de Tales del agua como elemento originario del mundo:

> Aristot. *Metaph.* 923b 20 Θαλῆς μὲν (11 A 12 D.-K.) ... ὕδωρ φησὶν εἶναι (sc. ἀρχὴν τῶν ὄντων). 'Tales afirma que el agua es el principio de los seres',

y por otro, la explicación de Anaxímenes de las modificaciones de la materia primordial en términos de rarefacción y condensación.

> Theophrast. ap. Simplic. *in Aristot. Phys.* 24, 26 Ἀναξιμένης δὲ (13 A 5 D.-K.) ... φησιν ... πυκνούμενον (sc. ἀέρα) ... ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν (sc. γίνεσθαι). 'Anaxímenes afirma que el aire, al condersarse, se torna en viento, luego en nube, luego más aún, en agua y luego en tierra'.

Dada la fecha tardía de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*, creo que hemos de ver un influjo presocrático en esta teogonía órfica y no al contrario[45].

Pero continuemos con el resumen del principio de la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*.

> T 15 (*fr.* 76 B.)
> (I) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161, 3 Westerink)
> τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατός φημι καὶ γῆς, δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσωι δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά, ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτόν.
> El tercer principio después de estos dos se originó de ellos, digo, del agua y de la tierra, y fue un dragón dotado por naturaleza de

44. Rudhardt (1971) 15.
45. West (1983) 183 y Brisson (1990) 2912 creen ver influjos estoicos sobre el poeta órfico, pero cf. Bernabé (1994) 94s; 100.

cabezas añadidas, una de toro y otra de león, y en medio de ellas el rostro de un dios. Sobre sus hombros tenía alas y se llamaba Tiempo desconocedor de la vejez y Heracles.

(II) Athenag. *Pro Christ.* 18, 4 (128 Pouderon)
ἐκ δὲ ἑκατέρων ἐγεννήθη ζῶιον δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος ‹καὶ ἄλλην ταύρου›, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος.
Y de ambos se originó un animal: un dragón que tenía una cabeza de león y otra de toro añadida y en medio de ambas, el rostro de un dios. Su nombre era Heracles y Tiempo.

(III) Athenag. *Pro Christ.* 20, 1 (134 Pouderon)
εἰ μὲν οὖν μέχρι τοῦ φῆσαι γεγονέναι τοὺς θεοὺς καὶ ἐξ ὕδατος τὴν σύστασιν ἔχειν τὸ ἀπίθανον ἦν αὐτοῖς τῆς θεολογίας, ἐπιδεδειχὼς ὅτι οὐδὲν γενητὸν ὃ οὐ καὶ διαλυτόν, ἐπὶ τὰ λοιπὰ ἂν παρεγενόμην τῶν ἐγκλημάτων. ἐπεὶ δὲ τοῦτο μὲν διατεθείκασιν αὐτῶν τὰ σώματα, τὸν μὲν Ἡρακλέα, ὅτι θεὸς δράκων ἑλικτός, τοὺς δὲ Ἑκατόγχειρας εἰπόντες.
Si el absurdo de esta teología se hubiera limitado a decir que los dioses nacieron y que tienen su substancia del agua, yo me habría limitado a mostrar que nada hay creado que no esté sujeto a la disolución y podría haber pasado a los otros alegatos[46]. Pero es que además de eso, describieron sus cuerpos, diciendo que Heracles, el dios, era un dragón retorcido y que otros tenían cien manos[47].

(IV) Schol. Gregor. Naz. *Or.* 31 c. 16 (ed. Norden [1892] 614s)
ὑπὸ δέ τινων ἐμυθολογήθη θεολογούντων δῆθεν, ὡς ἐξ ὕδατος καὶ ἰλύος ἀναδοθέντος δράκοντος προσπεφυκυῖαν ἔχοντος λέοντος κεφαλήν, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὃν Ἡρακλῆν φασι.
Algunos teólogos, cuentan de él[48] un mito, nada menos que como si hubiera surgido del agua y del fango un dragón poseedor de una cabeza añadida de león y en medio de ellas el rostro de un dios, al que llaman Heracles.

Aunque Tiempo está totalmente ausente de la *Teogonía* de Hesíodo, no era un personaje desconocido para los griegos arcaicos. Incluso algunos autores le atribuyen un cierto papel primordial:

46. Se trata de un apologeta cristiano, que ataca las creencias paganas. Un dios que nace no es eterno y, por lo tanto, puede morir.
47. Alude al nacimiento de los Centímanos, que se narraba más adelante.
48. De Fanes. El escoliasta se confunde refiriendo esta descripción a Fanes, cuando en realidad es de Tiempo.

Pherecyd. 7 B 1 D.-K. (14 Schibli) Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. 'Zas, Tiempo y Ctonia existieron siempre'[49].
Anaximand. 12 B 1 D.-K. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. 'Y que en efecto se pagan (los elementos) mutuamente pena y retribución por su injusticia, según la ordenación de Tiempo'.
Pind. *Ol.* 2, 17 Χρόνος ὁ πάντων πατήρ. 'Tiempo, el padre de todas las cosas'.
Critias, *TGrF* 43 F 19s τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας, / Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ. 'Y el cuerpo estrellado del cielo, obra de arte de Tiempo, el sabio artesano'.

En las *Rapsodias,* Tiempo aparecerá tras la Noche primordial; aquí lo hallamos tras el agua cenagosa primigenia. Agua y tierra no formaban una pareja, ya que carecen de sexo.

Lo que es absolutamente nuevo (y por tanto ajeno a la tradición griega antigua) es la apariencia monstruosa de Tiempo. Su aspecto es muy similar al de otro ser que aparecerá más tarde en el poema, también por primera vez en la literatura con semejantes rasgos, el dios Fanes. Tiempo es un dragón alado y con cuatro cabezas, la de dragón, una de toro, una de dios (lo que, dado que los dioses griegos son antropomorfos, equivale a decir que es una cabeza humana) y una de león, una especie de prefiguración conjunta de todos aquellos animales que luego se diversificarán a partir del primer ser. La apariencia de Fanes, como veremos luego, es la de un dios bisexual (es lo que significa bicórpore), serpentino y alado, con cabeza cornuda y con capacidad de metamorfosearse en otros animales[50].

Se ha discutido por qué se le llama Heracles al Tiempo, pero no se ha encontrado una explicación totalmente satisfactoria[51].

Hay otro detalle interesante aún en esta misma teogonía: la presencia en un momento inicial de Necesidad:

T 16 (*fr.* 77 B.)
Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161, 8 Westerink)
συνεῖναι δὲ αὐτῶι τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῶι κόσμωι, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην.
Se unió a él Necesidad, que es a la vez Naturaleza y Adrastea, incorpórea y con los brazos extendidos por todo el mundo, tocando sus confines.

49. Cf. el comentario de Schibli *ad loc.* 17s. y el capítulo dedicado a Ferécides en Martínez Nieto [2000]),
50. Cf. sobre el tema Bernabé (1997b), con abundante bibliografía.
51. Cf. los intentos de explicación de West (1983) 190ss y de Brisson (1995) IV 2913.

Necesidad (Ananke) es un personaje que no aparece en Hesíodo y sí, en cambio, en Empédocles:

Emped. *fr.* 109 Wright (31 B 116 D.-K.) δύστλητον Ἀνάγκην 'Necesidad, difícil de eludir'[52].

La presencia de Ananke-Adrastea junto a Tiempo parece poner de manifiesto que el poeta postula un tiempo sometido a la necesidad, una idea que también manifiesta Anaximandro:

Anaximand. 12 B 1 D.-K. κατὰ τὸ χρεὼν ... κατὰ τὴν τοῦ Χρόνου τάξιν 'según la necesidad ... según la disposición de Tiempo'.

No olvidemos que Teofrasto, la fuente última de los doxógrafos que transmiten este pasaje, califica de un modo curioso la doctrina de Anaximandro:

Simplic. *in Aristot. Phys* 24, 20 Die. (Anaximand. 12 A 9 D.-K.) ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων 'expresándose en estos términos más propios de la poesía'.

Cabe que nos preguntemos en qué modelo poético de Anaximandro está pensando Teofrasto, cuando se encuentra ante un texto en que aparecen διδόναι δίκην y κατὰ τὴν τοῦ Χρόνου τάξιν y sólo nos cabe imaginar que sea una versión primitiva de una cosmogonía órfica[53].

En cuanto a Adrastea ('aquella de la que no hay escapatoria', 'la ineludible') es un sobrenombre de la misma divinidad y otra manera de decir que el orden de las cosas no puede alterarse.

No hay contradicción entre la afirmación de que esta divinidad es incorpórea y la de que tiene brazos. Se trata de una entidad cuyo poder se extiende por todo el universo, una realidad que se expresa, metafóricamente, por el alcance de sus brazos. Pero es invisible, por lo que se dice que es incorpórea y, consecuentemente, no se la describe.

Sólo de Tiempo (ya que Necesidad no es tampoco su pareja sexual) nace una triple descendencia:

52. Cf. *frr.* 110 y 250.

53. Puede no ser casual la coincidencia entre la expresión ἐξ ἀπείρου αἰῶνος 'desde un tiempo indeterminado' en el que acontecen el nacimiento y la destrucción de las cosas, que hallamos en la versión doxográfica de la cosmogonía de Anaximandro (Ps.-Plu. *Strom.* 2 [Anaximand. 12 A 10 D.-K.]) y un fragmento órfico de dudosa situación (Orph. *fr.* 242 B.) καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένει καὶ ἀπείριτος αἰών 'permanentes son las obras ilustres de la naturaleza y la eternidad sin límite'. No obstante, la falta de contexto de la mención órfica y el carácter indirecto del testimonio de Anaximandro no permiten avanzar demasiado en la interpretación de los posibles *influjos*.

T 17 (*fr.* 78 B.)
Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161, 19 Westerink)
οὗτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνηι Χρόνος ἀγήραος καὶ Αἰθέρος καὶ Χάους πατήρ· ἀμέλει καὶ πάντα ταύτην ὁ Χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννᾶται τριπλῆν γονήν· Αἰθέρα φησί νοτερὸν καὶ Χάος ἄπειρον, καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις Ἔρεβος ὀμιχλῶδες.
Éste era pues el Tiempo desconocedor de la vejez, muy honrado en aquella (e. d. en las *Rapsodias*), padre de Éter y de Caos. Sin duda también según esta (la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*) este Tiempo, el dragón, genera una triple descendencia: *Éter húmedo* —dice—, *Caos sin límites* y el tercero, después de ellos, *Érebo nebuloso*.

Las últimas palabras en cursiva reproducen probablemente la terminología literal del poema. Este triple nacimiento comporta una primera organización del espacio, aunque aún faltan elementos sólidos para establecer los límites. Suponemos como más verosímil la siguiente disposición de estos seres, más próximos a elementos naturales o zonas del espacio que a personajes mitológicos: Éter, como ocurre en todas las cosmologías griegas, se situaría en la zona superior de todas, y su definición como húmedo es una consecuencia de su procedencia de las aguas primordiales. En cuanto a Caos, es en Hesído el espacio entre Cielo y Tierra, pero mientras que en el autor beocio se trata de un espacio limitado por estos dos seres, ambos de igual extensión, en el poema órfico es aún un espacio indefinido, porque Cielo y Tierra, que lo limitarán, no han nacido todavía. La situación más lógica que podemos atribuirle es la intermedia. Por último, el Érebo, las tinieblas del mundo inferior, debe situarse sin duda en la parte más baja de la organización del espacio que se está configurando.

La única modificación de la situación originaria que se ha producido es lo que podríamos definir como una separación de las aguas primordiales, de modo semejante a cómo se narra el proceso en el *Génesis,* en que primero se crea el firmamento como una divisoria entre aguas de arriba y aguas de abajo, y luego se crea la tierra.

Se invierten así los términos de la cosmogonía hesiódica, en la que la aparición de elementos firmes y sólidos (Cielo y Tierra) es anterior a la de los espacios intermedios.

En el centro de las aguas primordiales separadas, se origina un huevo cósmico:

T 18 (*fr.* 79 B.)
(I) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 162, 1 Westerink)
ἀλλὰ μὴν ἐν τούτοις, ὡς λέγει, ὁ Χρόνος ᾠὸν ἐγέννησεν, τοῦ Χρόνου ποιοῦσα γέννημα καὶ αὕτη ἡ παράδοσις.

Pero entretanto, según dice, Tiempo engendró un huevo[54]; también esta tradición lo hace criatura de Tiempo.

(II) Athenag. *Pro Christ.* 18, 5 (130 Pouderon) οὗτος ὁ Ἡρακλῆς *ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ᾠόν.*
Este Heracles engendró un huevo descomunal.

(III) Schol. Gregor. Naz. *Or.* 31 c. 16 (ed. Norden [1892] 614s) κἀκ τούτου ᾠὸν γεννηθῆναι.
Y que de éste fue engendrado un huevo.

En este caso, las cáscaras del huevo cósmico formarán el cielo y la tierra.

T 19 (*fr.* 80 B.)
(I) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 162, 7 Westerink)
καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις θεὸν δισώματον, πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρυσᾶς, ὃς ἐν μὲν ταῖς λαγόσι προσπεφυκυίας εἶχε ταύρων κεφαλάς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἰνδαλλόμενον ... καὶ ἥδ' ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ.
Y en tercer lugar, además de estos, un dios bicórpore, con alas de oro sobre los hombros, que tenía por naturaleza a ambos lados cabezas de toro y sobre su cabeza una monstruosa serpiente que adoptaba las más variadas formas de animales ... También[55] este texto sagrado celebra a Primogénito.

(II) Athenag. *Pro Christ.* 18, 5 (130 Pouderon)
ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐρράγη. τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ Οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κάτω ἐνεχθὲν Γῆ· προῆλθε δὲ καὶ θεὸς τρίτος δισώματος.
... (un huevo) que, lleno de la fuerza de quien lo había engendrado, se partió en dos por causa de la fricción. Su parte superior acabó por ser el Cielo, y la que se fue para abajo, la Tierra. Y también apareció un tercer dios bicórpore.

(III) Athenag. *Pro Christ.* 20, 4 (138 Pouderon)
ἢ αὐτὸν τὸν Φάνητα δέξαιτο, θεὸν ὄντα πρωτογόνον (οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ἐκ τοῦ ᾠοῦ προχυθείς), ἢ σῶμα ἢ σχῆμα ἔχειν δράκοντος;

54. Sobre el modelo del huevo, cf. lo dicho a propósito de T 11.
55. Damascio dice «también» porque Primogénito tiene asimismo un papel importante en las *Rapsodias.*

¿Qué persona dotada de discernimiento ... aceptaría que Fanes, que fue el dios primogénito (pues fue él el que salió del huevo) tuviera cuerpo o forma de dragón?

(IV) Schol. Gregor. Naz. *Or.* 31 c. 16 (ed. Norden [1892] 614s)
ὅπερ ἡ τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς διελοῦσα δύναμις, Φάνης ἡμῖν οὕτως θεὸς ἐξ αὐτοῦ ἐφάνη, ὃς τὸ μὲν ‹κάτω› τοῦ κελύφους ὡς Γῆν καταλιπών, τὸ δὲ ὑπὲρ κεφαλῆς αἰωρήσας τὸν Οὐρανὸν ἀπετέλεσεν.
... dividiendo el cual (el huevo) por fricción la fuerza del que lo había engendrado, nos apareció así de él un dios, Fanes, el cual, tras haber dejado la parte de abajo de la cáscara como Tierra, poniendo en alto la parte que había sobre su cabeza, realizó el Cielo.

Las dos mitades de la cáscara rota del huevo proporcionan los necesarios límites a la división tripartita del espacio, operada con el nacimiento de Éter, Caos y Érebo, al ofrecer espacios sólidos, arriba, el Cielo (entre Éter y Caos), y abajo, la Tierra (entre Caos y Érebo).

Fanes y Primogénito son dos nombres del mismo dios, identificado en las *Rapsodias* también con Eros. Fanes significa «el resplandeciente» y lo es porque su nacimiento trae consigo la aparición de la luz sobre la tierra, antes oscura. Es «primogénito», porque antes que él lo que se han producido no son nacimientos (resultado de una unión sexual y una gestación), sino una especie de segregación física. En cuanto a «bicórpore» quiere decir aquí «hermafrodita», ya que este ser divino va a ser responsable de la reproducción sexual de los demás seres. Por eso posee ambos sexos y, además su aspecto monstruoso y combinado de diferentes seres vivos prefigura en su forma a todos los seres que luego nacerán[56]. A partir de este momento se narran en el poema nacimientos producto de reproducción sexual[57].

Se han señalado también las similitudes de este modelo con la cosmogonía de Anaximandro, quien habla de un círculo de fuego (dentro del que hay una especie de germen) cuyo desgarro produce la estructura actual del cosmos[58].

El poema continuaba con el nacimiento de diversos seres y con la devoración de Fanes por parte de Zeus, que produciría la unidad tras la multiplicidad. Tenemos muy pocos testimonios de esta parte:

56. Desde muy pronto se ha insistido en el aspecto oriental de estas figuras serpentinas, aladas y combinadas de diversos animales. Cf. Bernabé (1998c) para algunas consideraciones cobre el tema.

57. Cf. las interesantes apreciaciones sobre el hermafrodita en Brisson (1997a).

58. Cf. Anaximand. 12 A 10 D.-K., recogido en el comentario a T 31. Cf. Bernabé (1988) 51s, 56.

T 20 (*fr.* 85-86 B.)
(I) Athenag. *Pro Christ.* 20, 4 (138 Pouderon)
ἢ καταποθῆναι ὑπὸ τοῦ Διός (sc. Φάνητα), ὅπως ὁ Ζεὺς ἀχώρητος γένοιτο;
(¿Qué persona dotada de discernimiento aceptaría) ... o que Fanes fue devorado por Zeus para que Zeus se volviera inabarcable?

(II) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 162, 15 Westerink)
καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι.
Y llama a Zeus el que ordena todas las cosas y el universo entero, por lo que también se le denomina Pan.

Como consecuencia de la devoración de Fanes, el universo queda dentro de Zeus. La identificación de Zeus con el dios Pan se justifica por un juego de palabras entre griego πᾶν 'todo' y el nombre esta divinidad. Obedece tal identificación, además de a la reiterada afición órfica a las etimologías[59], al deseo de este movimiento religioso de ver tras la multiplicidad de dioses una sola realidad divina. Juegos de este tipo son también muy del agrado de los estoicos. Coincide con esta visión cósmica de Pan algunas representaciones[60] en que Pan aparece con el zodíaco, probablemente como representación del Universo.

1.4.5. *La Teogonía de las Rapsodias*

Por último, hemos de referirnos a los primeros procesos que se producen en la configuración del mundo en la teogonía más reciente, la de las *Rapsodias,* un extenso poema en 24 cantos que fechamos hacia el I a. C. y que parece elaborado a partir de las versiones anteriores en un intento ecléctico de ofrecer una especie de corpus de doctrina órfica.

Hemos visto que Simplicio[61] ponía en boca de Orfeo que todo nace, salvo lo primero, y ya indicamos que probablemente leía las *Rapsodias.* En efecto, otros testimonios nos indican que al comienzo del poema «Orfeo» nos hablaba de una materia originaria (suponemos que eterna), anterior al nacimiento de Tiempo:

T 21 (*fr.* 104 B.)
(I) Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 4, 1 (107, 10 Rehm-Irmscher-Paschke)
τῆς τετραγενοῦς ὕλης ἐμψύχου οὔσης καὶ ὅλου ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου καὶ μυρίας ἀτελεῖς κρά-

59. Cf. Bernabé (1992b); (1999c).
60. Cf. Gundel (1992) n. 163-165; Boardman (1997) 930 (n. 141).
61. Simplic. *in Aristot. Cael.* 560, 19 Heiberg, cf. la nota 33.

σεις {εἰς} ἄλλοτε ἄλλως ἐπαναχέοντος καὶ διὰ τοῦτο αὐτὰς ἀναλύοντος τῆι ἀταξίαι, καὶ κεχηνότος ὡς εἰς γένεσιν ζώιου δεθῆναι μὴ δυναμένου.
La materia, compuesta de cuatro elementos, estaba animada y un abismo indefinido fluía perpetuamente y se movía de forma imprecisa y producía sin cesar a millares unas veces unas combinaciones, otras, otras, pero las destruía por su propio desorden, y como estaba abierto, no podía ser atado para engendrar un ser vivo.

(II) Rufin. *Recognit.* 10, 30, 3 (346, 24 Rehm)
Orfeus igitur est, qui dicit primo fuisse Chaos sempiternum, inmensum, ingenitum, ex quo omnia facta sunt; hoc sane ipsum Chaos non tenebras dixit esse, non lucem, non humidum, non aridum, non calidum, non frigidum, sed omnia simul mixta, et semper unum fuisse informe.
Así pues, Orfeo es el primero que dice que en al principio hubo un Caos sempiterno, inmenso, ingénito, del que todas las cosas se hicieron. Dijo, con razón que este Caos no eran tinieblas, ni luz, ni húmedo ni seco ni caliente ni frío, sino todo junto a la vez y que siempre permaneció único y sin forma.

Dejamos aparte, de momento, la cuestión de la composición de esta materia informe por cuatro elementos[62]. El problema es que la referencia es indirecta y no sabemos si los evidentes tintes filosóficos que presenta la descripción de la materia originaria estaban ya en el propio poema o proceden de una interpretación de la fuente que nos transmite el pasaje. Dado que las *Metamorfosis* de Ovidio, una obra ligeramente posterior a las *Rapsodias* y quizá incluso influido por ella, presenta una descripción muy parecida[63] no debemos excluir la posibilidad de que nuestra fuente haya sido relativamente fiel al original. Hallamos descripciones bastante semejantes a ésta en los Presocráticos:

Anaxag. 59 B 1 D.-K. ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν. 'Todas las cosas estaban juntas'.
Aristot. Metaph. 1069b22 καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν (68 A 57 D.-K.), ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείαι δ' οὔ. 'Y como dice Demócrito, todo estaba junto en potencia, pero no en acto'.
Theophrast. *De sens.* 39 (Diogen. Apoll. 64 A 19 D.-K.) εἰ μὴ πάντα ἦν ἐξ ἑνός. 'Si no es que todas las cosas eran de una sola'.

62. Cf infra, § 1.6.
63. Ovid. *Met.* 1, 5s *ante mare et terras et, quod tegit omnia, caelum / unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles* 'antes de los mares y las tierras y el cielo que todo lo cubre, uno sólo era en todo el orbe el aspecto de la naturaleza, al que llamaban Caos, una masa informe y confusa' etc.

En todo caso, parece que el poeta designa de modo vario a esta especie de materia indefinida primordial, insistiendo en las notas que la caracterizan. El primero de los pasajes citados contiene palabras claramente poéticas, que procederían del poema (aparecen en cursiva en la traducción); el segundo es un verso literal[64].

T 22 (*frr.* 105-106 B.)
(I) Procl. *in Plat. Tim.* I 386, 2 Diehl
ἀζηχὲς δὲ αὖ σκότος καὶ αὐτὴ ὡς ἀνείδεον λαχοῦσα τὴν φύσιν ὀνομάζοιτο ἄν. ... ἐκεῖ γὰρ τὸ ἀζηχὲς σκότος καὶ τὸ ἄπειρον.
Y se le podría llamar *tiniebla interminable* en tanto que ha recibido una naturaleza sin forma ... Y es que allí están la *tiniebla interminable* y lo *indefinido.*

(II) Procl. *in Plat. Parm.* 1175, 7 Cousin
ἦν ἀδιάκριτα πάντα κατὰ σκοτόεσσαν ὀμίχλην.
Todo era indistinto, en medio de una niebla tenebrosa.

En otro testimonio indirecto (en que se usa un adjetivo poético, lo que trasluce su procedencia del poema original) se le llama a esta materia Noche:

T 23 (*fr.* 107 B.)
(I) Ioann. Malal. *Chronograph.* 4, 7 (52 Thurn)
ἔστι δὲ ἅπερ ἐξέθετο Ὀρφεὺς ταῦτα· ... Νὺξ ζοφερὰ πάντα κατεῖχε καὶ ἐκάλυπτε τὰ ὑπὸ τὸν Αἰθέρα, ... τὴν δὲ Γῆν εἶπεν ὑπὸ τοῦ σκότους ἀόρατον οὖσαν.
La exposición de Orfeo es la siguiente: ... la *lóbrega Noche* todo lo abarcaba y velaba cuanto había bajo Éter ... y que la tierra era invisible bajo las tinieblas.

(II) Psell. *Orat. For.* 1, 2561 Denis
ἑαυτὸν δὲ μόνον ἀπὸ Κρόνου καὶ Ῥέας ἐγενεαλόγει καὶ τῶν ἔτι περαιτέρω, Ἠρικαπαίου φημὶ καὶ τοῦ Φάνητος καὶ τῆς Ὀρφικῆς ἐκείνης Νυκτός.
Y sólo para él mismo remonta su genealogía a Crono y Rea y a otros más atrás aún, me refiero a Ericepeo y Fanes y a aquella Noche órfica[65].

64. Aunque reconstruido a partir de los testimonios en prosa.
65. Pselo, que, dada la época en que vivió (el siglo XI d. C.), sólo puede conocer la teogonía de las *Rapsodias,* sitúa a la Noche en el extremo de la genealogía. Ericepeo es otro epíteto de Fanes, de sentido desconocido.

(III) Stephan. *in Aristot. Rhet. comm.* 319, 1 Rabe
ἐν ἀρχῆι γὰρ ἦν ἔρεβος καὶ χάος· καὶ ὡς ὁ θεολόγος Μωσῆς φησιν (*Gen.* 1, 1-2), ὅτι ἐγένετο ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μετὰ τῶν ὑδάτων καὶ σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου· ὃ δηλοῖ ὁ 'Ορφεὺς οἶμαι ἐνταῦθα Νύκτα.
En el principio era la oscuridad y el caos y, como dice el teólogo Moisés (*Gen.* 1, 1-2) el cielo y la tierra nacieron después de las aguas y la tiniebla se encontraba por encima del abismo, lo que, me parece, manifiesta Orfeo entonces como Noche.

El poeta órfico se imagina, pues, la materia primordial como informe, oscura, nebulosa y un tanto siniestra, en la que todo estaba mezclado y nada indistinto podía verse. La Noche que era la primera diosa nacida en la *Teogonía de Derveni* y en la *Eudemia* es ya en las *Rapsodias* una materia primordial, anterior al nacimiento de cualquier otro ser, obscura, infinita, eterna, en la que nace Tiempo y que lo abarca y lo cubre todo[66]. El modelo tiene de nuevo paralelos en textos presocráticos:

Anaxag. 59 B 4 D.-K. πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, κτλ. 'Antes de que se separaran estas cosas, cuando todas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas: de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y de lo tenebroso...' etc.
Anaxag. 59 B 12 καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν κτλ. 'Y se separa de lo denso lo raro, de lo frío, lo caliente y de lo tenebroso, lo brillante ...' etc.

En este entorno «caótico», en el que parece que Χάος, que en Hesíodo significaba 'Hueco' o 'Abertura' primordial, ha pasado a significar 'materia confusa', nace Tiempo:

T 24 (*fr.* 109 B.)
(I) Procl. *in Plat. Parmen.* 1224, 32 Cousin
καὶ 'Ορφεὺς Χρόνον ἀποκαλεῖ τὸ πρώτιστον.
Orfeo llama Tiempo a lo primerísimo.

(II) Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161, 19 Westerink)
οὗτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμετος ἐν ἐκείνηι Χρόνος ἀγήραος.

66. Cf. Bernabé (1988b).

Pues también era muy honrado en aquella (las *Rapsodias*) *Tiempo que no envejece*[67].

No tenemos ningún fragmento que haga referencia al aspecto externo que este ser tenía en el poema, de manera no podemos saber si se le presentaba como una serpiente alada, como en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico,* o no. Junto a él aparece de nuevo Necesidad (Ananque):

T 25 (*fr.* 110 B.)
Procl. *in Plat. Remp.* II 207, 27 Kroll
ἀλλὰ κἀκεῖνος (sc. Ὀρφεύς) ἄλλην Ἀνάγκην παρήγαγεν πρὸ τῶν Μοιρῶν, στυγερῶπα τε Ἀνάγκην λέγων προελθεῖν ἀπ' ἐκείνων.
Pero él mismo (*sc.* Orfeo) hizo nacer otra Necesidad antes de las Moiras, al decir que nace de los primeros dioses *la horrible Necesidad.*

Ello implica de nuevo que el poeta considera como el factor primordial en la organización del mundo un Tiempo ordenado, sometido a norma, que viene a ser condición necesaria y principio del proceso de la organización del cosmos. Antes de la aparición de Tiempo era imposible cualquier transformación de la materia originaria. Al surgir este ser, se pone en marcha el proceso de la génesis del mundo. Para empezar, Tiempo produce su propia descendencia:

T 26 (*fr.* 111 B.)
Procl. *in Plat. Remp.* II 138, 8 Kroll + Simplic. *in Aristot. Phys.* 528,14 Die.
Αἰθέρα μὲν Χρόνος οὗτος ἀγήραος, ἀφθιτόμητις
γείνατο καὶ μέγα Χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα,
οὐδέ τι πεῖραρ ὑπῆν, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρα.
Este Tiempo desconocedor de la vejez, de imperecedera sabiduría [a Éter
engendró y al grande, prodigioso Abismo en ambos sentidos.
Y no tenía por debajo límite[68], ni fundamento, ni asiento.

El Tiempo, como ser divino que es, no es afectado por el tiempo con minúscula. Por ello se le llama «desconocedor de la vejez», y como es el primer ser nacido, conoce la configuración del universo todo, por lo que se le denomina «de imperecedera sabiduría». Sus hijos son Éter

67. El adjetivo poético trasluce de nuevo que se trata de una cita literal del poema.
68. Bien entendido que decir que algo «no tiene límites» no quiere necesariamente decir que no los tenga realmente, sino que están por encima de nuestra capacidad de advertirlos, como señala la crítica moderna a propósito del ἄπειρον de Anaximandro, un filósofo con el que todo el pensamiento órfico tiene mucho en común.

(una materia que se considera muy abundante en la organización actual del mundo) y Abismo (Χάσμα, un amplísimo espacio sin límites). No es fácil interpretar la expresión «en ambos sentidos», ya que puede significar que se crearon dos abismos paralelos, uno sobre la tierra y otro bajo la tierra[69] o bien simplemente que se trata de criaturas de enormes dimensiones.

Encontramos ciertas semejanzas verbales en la descripción cosmológica del abismo en el poema órfico y un fragmento de Jenófanes de Colofón:

> Xenoph. *fr.* 30 Gent.-Prato
> γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
> ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται.
> Este límite superior de la tierra se ve a nuestros pies,
> colindante con el aire, mas lo de abajo se extiende
> [indefinidamente.

Pese a que el pasaje literal está documentado en un poema tan tardío como las *Rapsodias*, es claro que uno muy semejante se leía en una versión más antigua[70], a juzgar por un testimonio platónico:

> Plat. *Phaed.* 111e (Orph. *fr.* 27 I B.) ὃ ... ἐκεῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν Τάρταρον κεκλήκασιν. εἰς γὰρ τοῦτο τὸ χάσμα συρρέουσί τε πάντες οἱ ποταμοὶ καὶ ἐκ τούτου πάλιν ἐκρέουσιν· ... ἡ δὲ αἰτία ἐστὶν τοῦ ἐκρεῖν τε ἐντεῦθεν καὶ εἰσρεῖν πάντα τὰ ῥεύματα, ὅτι πυθμένα οὐκ ἔχει οὐδὲ βάσιν τὸ ὑγρὸν τοῦτο. 'Es la (sima) que ... él (Homero) y otros muchos poetas han llamado Tártaro. En efecto, en esta sima confluyen todas las corrientes y de ella vuelven a fluir ... la causa de que fluyan de allí y de que vuelvan a confluir es que esta masa de agua no tiene ni fundamento ni lecho.'

y otro de Aristóteles:

> Aristot. *Mete.* 355b 34 (Orph. *fr.* 27 II B.) τὸ δ' ἐν τῶι Φαίδωνι γεγραμμένον περί τε τῶν ποταμῶν καὶ τῆς θαλάττης ἀδύνατόν ἐστιν. λέγεται γὰρ ὡς ... ἀρχὴ δὲ πάντων εἴη καὶ πηγὴ τῶν ὑδάτων ὁ καλούμενος Τάρταρος, ... τὴν δ' ἐπίρρυσιν ποιεῖν ἐφ' ἕκαστα τῶν ῥευμάτων διὰ τὸ σαλεύειν ἀεὶ τὸ πρῶτον καὶ τὴν ἀρχήν· οὐκ ἔχειν γὰρ ἕδραν. 'Lo que está escrito en el *Fedón* acerca de los ríos y el mar es imposible. Pues se dice que ... el principio y fuente de todas las aguas es el llamado Tártaro ... y que el flujo de cada una

69. Tal como interpreta el pasaje Proclo, el autor que nos transmite el fragmento.
70. Cf. Guthrie (1935) 168s; Kingsley (1995) 126ss.

de las corrientes se produce por la permanente agitación de aquel principio y primera masa de agua, pues no tiene fundamento'.

La referencia de Platón a «otros muchos poetas» es muy vaga, pero la fraseología que utilizan él y Aristóteles recuerda claramente los versos de las *Rapsodias.*

El proceso inicial descrito por los órficos puede reconstruirse en el sentido de que la Noche primigenia seguía existiendo como materia primordial, aún no modificada por el proceso cosmogónico (en gran medida asume el papel que en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* tenía el agua). Tras la aparición del Tiempo ordenado, surge una primera materia diferenciada: Éter y lo que podríamos llamar la condición para que se produzcan separaciones en la materia primordial, esto es, Χάσμα, un Abismo sin límites y sin luz, carente de toda definición[71]. Aún no existían límites ni elementos que configuraran el espacio.

El Tiempo fabrica un huevo cósmico. Para este pasaje, nuestro testimonio es indirecto y de nuevo no sabemos en qué medida ha sido «adaptado» por nuestra fuente en orden a darnos una versión más filosófica del proceso y en qué medida procede del original.

T 27 (*fr.* 115 B.)
Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 4, 2 (107, 14 Rehm-Irmscher-Paschke)
συνέβη ποτέ, αὐτοῦ τοῦ ἀπείρου πελάγους ὑπὸ ἰδίας φύσεως περιωθουμένου, κινήσει φυσικῆι εὐτάκτως ῥυῆναι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτὸ ὥσπερ ἴλιγγα καὶ μῖξαι τὰς οὐσίας καὶ οὕτως ἐξ ἑκάστου τῶν πάντων τὸ νοστιμώτατον, ὅπερ πρὸς γένεσιν ζώιου ἐπιτηδειότατον ἦν, ὥσπερ ἐν χώνηι κατὰ μέσου ῥυῆναι τοῦ παντὸς καὶ ὑπὸ τῆς πάντα φερούσης ἴλιγγος χωρῆσαι εἰς βάθος καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι καὶ ὡς εἰς γονιμώτατον συλληφθὲν ποιεῖν κριτικὴν σύστασιν. ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῶι φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ, οὕτως σφαιροειδὲς πανταχόθεν συνελήφθη κύτος.
Pero llegó un día en que este océano indefinido, en agitado movimiento por su propia naturaleza, fluyó ordenadamente en un movimiento natural desde un punto al mismo punto, como un torbellino y mezcló las sustancias, de modo que lo que había en cada una de más productivo y lo que en consecuencia era más adecuado para engendrar un ser vivo, fluyendo hacia el centro de todo como en un crisol, se vio arrastrado hacia lo profundo por el torbellino que lo arrastraba todo y arrastró hacia sí el espíritu que le rodeaba, y como si hubiera sido concebido por la máxima

71. West (1983) 199 cree que junto a Éter y Caos aparecería en el poema otro hijo de Tiempo, Érebo, del que sería sinónimo la Noche. Pero ninguna fuente nos dice que haya más que estos dos hijos de Tiempo.

fecundidad, creó una estructura distinta. Pues, de igual modo que en un líquido suele formarse una burbuja, así también se creó un cuerpo hueco enteramente esférico.

La descripción de la formación de esta burbuja nos recuerda algunos pasajes bien conocidos de filósofos presocráticos, como unas frases de Demócrito:

Democrit. 68 B 5 D.-K. II 136, 42 ὑμένες εἰκότες πομφόλυξιν 'membranas semejantes a burbujas', 137, 28 πομφολυγώδεις ὑμένας 'membranas en forma de burbujas',

y una referencia de Anaxágoras:

Anaxag. 59 A 45 D.-K. ὥσπερ ἐκ λίθου πῦρ καὶ ἐξ ὕδατος πομφολυγίζοντος ἀέρα 'como de la piedra el fuego y del agua burbujeante, el aire'[72].

Aún hemos de hacer notar que la intromisión de πνεῦμα tiene semejanzas con textos pitagóricos:

Aristot. *Phys.* 213b 22 εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι (58 B 30 D.-K.) κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῶι τῶι οὐρανῶι ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεῦμά τε ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις κτλ. 'También los Pitagóricos dicen que existe el vacío y que penetra en el cielo a partir de lo ilimitado, como si este inhalara aliento y vacío, que es el que distingue las naturalezas' etc.

Parte de un verso literal conservado nos presenta al éter como elemento principal en la constitución del mundo:

T 28 (*fr.* 116 B.)
Procl. *in Plat. Tim.* I 428, 4 Diehl
(Αἰθήρ) πάντων ῥίζωμα
(el Éter) raíz de todas las cosas.

Resulta sumamente interesante que el poeta designe al éter con una palabra, ῥίζωμα, usual en Empédocles y los Pitagóricos en el sentido de lo que ahora llamamos 'elementos':

Emped. *fr.* 7 Wright (31 B 6 D.-K.) τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε. 'Las cuatro raíces de las cosas todas, escucha lo primero cuáles son'.

72. Cf. Olivieri (1950); Burkert, (1968) 107; Ricciardelli Apicella (1980) 118ss.

Pythagor. 58 B 15 D.- K. τετρακτὺν παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ᾽ ἔχουσαν. 'La tetractis, que tiene la fuente y las raíces de la naturaleza de eterno fluir'.

Dos fragmentos literales nos describen el movimiento circular y vertiginoso del huevo cósmico por el cielo:

T 29 (*fr.* 118 B.)
Procl. *in Plat. Tim.* II 70, 11
ὡρμήθη δ᾽ ἀνὰ κύκλον ἀθέσφατον.
Se lanzó por un círculo indecible.

T 30 (*fr.* 119 B.)
Procl. *in Plat. Tim.* II 70, 3 Diehl etc.
τὸ δ᾽ ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον
ἀτρύτως ἐφορεῖτο.
Y por un inmenso círculo
incansablemente se movía.

Y un pasaje en prosa alude a la manera en que dentro del huevo se gesta Fanes, el dios hermafrodita del que nacerán todos los seres en la primera creación del mundo:

T 31 (*fr.* 120 + 121 III B.)
Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 5, 1 (108, 6 Rehm-Irmscher-Paschke)
χρόνωι φερομένη ἡ ὕλη ἅπασα ὥσπερ ᾠὸν τὸν πάντα περιέχοντα σφαιροειδῆ ἀπεκύησεν οὐρανόν· ὅπερ κατ᾽ ἀρχὰς τοῦ γονίμου μυελοῦ πλῆρες ἦν ὡς ἂν στοιχεῖα καὶ χρώματα παντοδαπὰ ἐκτεκεῖν δυνάμενον, καὶ ὅμως παντοδαπὴν ἐκ μιᾶς οὐσίας τε καὶ χρώματος ἑνὸς ἔφερε τὴν φαντασίαν. ὥσπερ γὰρ ἐν τῶι τοῦ ταὼ γεννήματι ἓν μὲν τοῦ ᾠοῦ χρῶμα δοκεῖ, δυνάμει δὲ μυρία ἔχει ἐν ἑαυτῶι τοῦ μέλλοντος τελεσφορεῖσθαι χρώματα, οὕτως καὶ τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ᾠὸν ἐκ τῆς ὑποκειμένης καὶ ἀεὶ ῥεούσης ὕλης κινούμενον παντοδαπὰς ἐκφαίνει τροπάς. ἔνδοθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζῶόν τι ἀρρηνόθελυ εἰδοποιεῖται προνοίαι τοῦ ἐνόντος ἐν αὐτῶι θείου πνεύματος, ὃν Φάνητα ᾿Ορφεὺς καλεῖ. ... τὸ μὲν οὖν πρωτοσύστατον ᾠὸν ὑποθερμανθὲν ὑπὸ τοῦ ἔσωθεν ζώου ῥήγνυται.
La sustancia en su totalidad, movida por el tiempo, concibió el cielo, esférico y que todo lo abarca, como un huevo. Éste, al principio, estaba lleno de una médula fecunda, capaz de dar a luz elementos y colores de todas clases, aunque esta apariencia abigarrada se producía a partir de una sola sustancia y de un solo color. En efecto, de igual modo que en la generación del pavo real el

huevo no muestra sino un solo color, pero en potencia contiene en sí mismo los innúmeros colores que va a tener cuando llegue a su perfección, así también el huevo animado nacido de la materia indefinida, por el impulso de la materia subyacente y en continuo flujo, hace aparecer variados cambios. En efecto, dentro de la envoltura toma forma un ser vivo, macho y hembra a un tiempo, por la providencia del espíritu divino que en él reside, al que Orfeo llama Fanes.... Pues bien, el huevo primigenio calentado poco a poco se rompe por el animal que hay dentro de él.

De nuevo la descripción nos recuerda la forma de expresarse propia de los filósofos. En este caso se trata de un testimonio indirecto sobre Anaximandro, que ya cité en parte a propósito de T 18:

Ps.-Plut. *Strom.* 2 φησὶ δὲ (sc. 'Αναξίμανδρος, cf. Anaximand. 12 A 10 D.-K.) τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῶι περὶ τὴν γῆν ἀέρι ... ἥστινος ἀπορραγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. 'Afirma asimismo (Anaximandro) que lo que es productivo de calor y frío en el origen de este mundo se segregó y que de ello creció una esfera de llama alrededor del aire que envuelve la tierra ... Al rasgarse aquella y cerrarse en círculos, dio lugar al sol, la luna y las estrellas.'

Nos queda la duda de si Anaximandro conocía ya un poema órfico en que se hablaba de la generación del mundo a partir de un huevo cósmico y de su fractura o si más bien los órficos asimilaron a su teogonía tardía esquemas propios de la cosmogonía filosófica. Ambas influencias no son incompatibles. Una primitiva versión órfica de la cosmogonía del huevo pudo influir sobre Anaximandro y luego la elaboración presocrática pudo enriquecer la teogonía órfica tardía.

En el interior del huevo el dios hermafrodita, llamado Fanes o Primogénito, acaba su gestación y surge a la luz, tras haber rasgado la cáscara:

T 32 (*fr.* 121 B.)
Damasc. *De princ.* 123 bis (III 159, 17 Westerink) + 98 (III 57, 9 W.) + Apio ap. Ps. Clem. Rom. *Homil.* 6, 5, 4 (108, 14 Rehm-Irmscher-Paschke) etc.

ῥῆξε δ' ἔπειτα Φάνης νεφέλην, ἀργῆτα χιτῶνα,
‹ἐκ δὲ› σχισθέντος κρανίου πολυχανδέος ᾠοῦ
ἐξέθορε πρώτιστος ἀνέδραμε τ' ἀρσενόθηλυς
Πρωτόγονος πολυτίμητος.

Rasgó luego Fanes la nube, la esplendente túnica,
y, una vez rota la descomunal cáscara del huevo,

saltó el primerísimo y echó a correr el machohembra
Primogénito el muy honrado.

En la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* (T 19) las dos mitades de la cáscara rota del huevo pasan a ser el Cielo y la Tierra. Pero este no parece el caso en las *Rapsodias,* ya que el nacimiento de Cielo y de Tierra se menciona luego como producto de un parto de la Noche.

La continuación de la historia es que Zeus devora a Fanes y vuelve a gestar en su interior a los dioses todos, para recrear el mundo, un tema que ya conocemos por versiones más antiguas (T 4-5). No merece la pena insistir en él.

1.5. La justicia cósmica

Dejando en este punto la teogonía de las *Rapsodias*, nos centramos en otro tema también relacionado con las cosmogonías: el de la Justicia Cósmica. La personificación de la Justicia no es nueva. Ya Hesíodo[73] nos habla de Justicia (Δίκη) hija de Zeus, que se sienta a su lado y se queja cuando es maltratada, para que su padre castigue al pecador. La idea es desarrollada por los trágicos[74], conoce un desarrollo filosófico en Anaximandro y en Heráclito[75] y acaba por convertirse en un tópico[76].

En los textos órficos[77] hallamos testimonios antiguos sobre el tema de la Justicia como asistente de Zeus. Platón se refiere al tema en las *Leyes,* inmediatamente a continuación de la mención de nuestro T 7 II que refería a un «antiguo relato» (παλαιὸς λόγος)[78]:

T 33 (*fr.* 32 B.)
Plat. *Leg.* 716a
τῶι δὲ ἀεὶ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς ἢ καὶ σώματος εὐμορφίαι ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίαι, φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὡς οὔτε ἄρχοντος οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἱκανὸς ὢν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, καταλειφθεὶς δὲ καὶ ἔτι ἄλλους τοιούτους προσλαβὼν σκιρτᾶι ταράττων πάντα ἅμα, καὶ

73. Hes.*Op.* 251.
74. Cf. p. e. Soph. *Oed. Col.* 1381s εἴπερ ἐστὶν ἡ παλαίφατος / Δίκη, ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις 'si la Justicia celebrada desde antiguo continúa sentada junto a las normas de Zeus que rigen desde siempre'.
75. Anaximand. 12 B 1 D.-K., Heraclit. *frr.* 45, 80, 52 Marcovich (= 22 B 23; 28; 94 D.-K.).
76. Cf. por ejemplo Philon. *de Iosepho* 48, Plut. *Alex.* 52, Arrian. *Anab.* 4, 9, 7, Aelian. *fr.* 25 (II 197, 21 Hercher), Liban. *Decl.* 49, 2, 11.
77. Cf. también Orph. *Hymn.* 62, 70.
78. Cf. Bernabé (1998a) 47, 64s; Casadesús (1997b) 65s.

πολλοῖς τισιν ἔδοξεν εἶναί τις, μετὰ δὲ χρόνον οὐ πολὺν ὑποσχὼν τιμωρίαν οὐ μεμπτὴν τῆι δίκηι ἑαυτόν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησεν.
No deja de seguirlo (sc. a Zeus) Justicia, vengadora de las infracciones de la ley divina. El que está dispuesto a alcanzar la felicidad, la sigue de cerca, humilde y ordenadamente. Pero el que ensoberbecido por el orgullo o ensalzado por sus riquezas, honras o incluso la belleza de su cuerpo unida a la juventud y la insensatez, inflama su alma con la desmesura, en la idea de que no necesita jefe ni guía alguno, sino que incluso en lo demás cree que se basta, queda abandonado, desierto de dios, y a causa de este abandono y en compañía de otros semejantes salta alborotándolo todo, y a muchos les parece que es alguien, pero al cabo de no mucho tiempo y tras haber pagado a Justicia un castigo no desdeñable, provoca su absoluta ruina, la de su casa y la de su ciudad.

Burkert[79] ha puesto de manifiesto que la primera frase de este pasaje es muy semejante a un fragmento literal de las *Rapsodias*:

T 34 (*fr.* 233 B.)
Procl. *in Plat. Remp.* II 144, 29 Kroll
τῶι δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἀρωγός.
Lo siguió de cerca Justicia pródiga en dar pago, de todos protectora.

Por su parte, Kern y Rathmann[80] sostuvieron que Parménides se había inspirado en un poema órfico en el siguiente pasaje:

Parmen. 28 B 1, 14 D.-K. τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. 'Las correspondientes llaves las tiene Justicia pródiga en dar pago'.

Los comentaristas de Parménides se muestran reacios a aceptar esta afirmación[81], pero no es motivo suficiente para negarla el argumento de Coxon, que se limita a señalar que «la fecha del verso órfico es muy incierta»[82]. Incierta o no, el hecho de que Platon aluda a un verso como éste como procedente de «un antiguo relato» nos indica que el tema aparecía en un texto órfico considerado ya antiguo en el siglo IV a. C., lo que nos lleva, al menos, en torno a finales del VI o principios del V a. C.

79. Burkert (1969) 11 n. 25; cf. West (1983) 89s, n. 35.
80. Kern (1920) 40 n. 2, Rathmann (1933) 64, 80 n. 14, cf. también Lobeck (1839) 396; Schuster (1869) 27; Kern (1888a) 52; Brisson (1987) 64; (1990) 2889.
81. Cf. Tarán *ad loc.*; West (1983) 109.
82. *Ad loc.*, p. 163.

También en el Pseudo-Demóstenes hallamos una referencia al papel central de Dike entre los órficos[83].

T 35 (*fr.* 33 B.)
Ps.-Demosth. 25, 11
τὴν τὰ δίκαι' ἀγαπῶσαν Εὐνομίαν περὶ πλείστου ποιησαμένους, ἣ πάσας καὶ πόλεις καὶ χώρας σώιζει· καὶ τὴν ἀπαραίτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν, εἰς αὑτὸν ἕκαστον νομίσαντα βλέπειν οὕτω ψηφίζεσθαι, φυλαττόμενον καὶ προορώμενον μὴ καταισχῦναι ταύτην.
[Es necesario que cada uno emita su veredicto] teniendo el máximo aprecio por Eunomía[84], amante de lo justo, que conserva todas las ciudades y países; y que, con la convicción de que lo está mirando la inexorable y veneranda Justicia (de quien Orfeo, que nos mostró las más sagradas iniciaciones, afirma que, sentada junto al trono de Zeus, inspecciona cuanto los hombres hacen), cada uno vote guardándose y asegurándose de que no la avergüenza.

El texto nos indica que este motivo de la teogonía órfica era muy conocido en la Atenas de la época. El litigante (órfico o no él mismo) considera útil esgrimir este argumento para influir en la decisión de los jurados (que eran atenienses del pueblo llano) porque debía de estar convencido de que entre ellos había un número significativo de personas que compartían creencias órficas.

Por último conviene reseñar que Justicia aparece en compañía de Orfeo en algunas representaciones del Más Allá en un fragmento cerámico apulio que estuvo en Ruvo[85]. La diosa aparece representada junto Nike, mientras esta entreabre una puerta. Están también presentes Perséfone y Hécate con dos antorchas. Es enormemente sugestiva esta puerta entreabierta por la Victoria, que parece abrirle camino a un difunto seguidor de Orfeo hacia un lugar más grato.

Habría que pensar por qué Parménides sitúa a Dike aquí, en una puerta que tiene mucho en común con la entrada al Más Allá. Lo más probable es que quisiera indicar con ello que al penetrar en estos terrenos lo hace legítimamente, que su acceso a determinados tipos de verdad está en el orden debido de las cosas. No es pura imaginería, sino una

83. Cf. Lobeck (1839) 239; 391; Gruppe (1890) 705; Susemihl (1890) XIV n. 96; Holwerda (1894) 327; Guthrie (1935) 233s; Linforth (1941) 99s, 144ss; West (1983) 265 («perhaps an Eleusinian poem; perhaps a theogony»).
84. Sobre Eunomía (nombre que viene a significar algo así como 'buen orden'), cf. Hesiod. *Th.* 902, Sol. *fr.* 3, 32 Gent.-Prato, Pind. *Ol.* 13, 6, Bacchyl. 13, 186; 15, 55, Orph. *fr.* 252 B., *Hymn.* 43, 2; 60, 2.
85. Ex collezione Fenizia c. 350 a.C.

manera de expresar la legitimidad de su acceso a determinado tipo de conocimiento.

1.6. La teoría de los elementos

Uno de los temas tratados en las cosmogonías y en otros textos órficos que merece atención especial en el análisis de las relaciones de estos textos con los filosóficos es una incipiente doctrina de los elementos. Sólo tenemos datos dispersos, pero forman un conjunto bastante coherente.

Analicemos en primer lugar un pasaje de una extraña laminilla de oro, de Turios, datada a fines del IV y principios del III a. C. Esta tablilla parece contener una serie de términos significativos de la doctrina órfica, rodeados de letras carentes de sentido[86]. He aquí las líneas 2, 5 y 8:

T 36 (*fr.* 492 B.)
Lamella aurea saec. IV-III a. Ch. Thuriis reperta, hodie Neapoli Mus. Nazionale (111464): prim. ed. Diels (1902), cf. Bernabé (2002d); Bernabé -Jiménez (2001) 273ss[87].
2 Ζεῦ ΙΑΤΗΤΥ ἀέρ ΣΑΠ̣Τ̣Α Ἥλιε, πῦρ δὴ π̣άντᾱ ΣΤΗΙΝΤΑΣΤΗΝΙΣΑΤΟΠΕ νικᾶι Μ̣
5 ΤΗΜΗ ἀέρ Ι πῦρ ΜΕΜ Μᾶτερ ΛΥΕΣΤΙΣΟ̣ΙΛ̣ΕΝΤΑΤΟ Νῆστ̣ι Ν νύξ ΙΝΗΜΕΦ ἡμέρα ΜΕΡΑΝΕΓΛΧ̣ΥΕΣ
8 Ω̣ΤΑΚΤΗΡ ἱερά ΜΑΡ Δημῆτερ, πῦρ, Ζεῦ, Κό̣ρη Χθ̣ονία ΤΡΑΒΔ̣ΑΗ̣ΤΡΟΣΗΝΙΣΤΗΟΙΣΤΝ
2 Zeus Aer[88] – Sol, en efecto el fuego todo lo vence.
5 Aer – Fuego – Madre – Nestis – Noche – Día[89].
8 sacrificios – Deméter – fuego – Zeus – Muchacha Subterránea.

La frase de la línea 2 nos recuerda inevitablemente un pasaje de Heráclito:

Heraclit. *fr.* 82 Marc. (22 B 66 D.-K.) πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. ‘Todas las cosas las discernirá y las someterá el fuego, a su llegada’.

Es asimismo obvia la comparación de la línea 5 con otro texto de Empédocles:

86. Bernabé -Jiménez (2001) 183ss
87. En mayúscula escribo las letras carentes de sentido que, naturalmente, no se reflejan en la traducción.
88. Prefiero aer en vez de aire, porque el ἀήρ griego tiene matices diferentes. Es el «aire perceptible», cuando está brumoso, o cuando se mueve.
89. En la línea siguiente se lee ἑπ̣τ̣ῆμαρ ΤΙ νήστιας ‘ayunos durante siete días’, con un juego de palabras entre el teónimo Νῆστις y el sustantivo νῆστις que significa ‘ayuno’. Cf. Kingsley (1995) 348ss.

Emped. *fr.* 7 Wright (31 B 6 D.-K.)
τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς
Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.
Las cuatro raíces de las cosas todas óyelas lo primero:
Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de vida y Aidoneo,
así como Nestis, que de lágrimas empapa el mortal hontanar.

En el fragmento órfico también se igualan los dioses y los elementos, pero de una manera distinta: Aer corresponde a Zeus, fuego corresponde al Sol. En cuanto a la tierra, corresponde a la Madre (Deméter) y Nestis, al agua. Nestis, una antigua divinidad siciliana[90], se identifica con la Muchacha Subterránea. Dado que Κόρη es un nombre habitual de Perséfone y que ésta fue raptada por Hades, es evidente que Nestis se identifica con Perséfone, como ya sostuvieron algunos autores a propósito del fragmento de Empédocles[91]. Resumimos la situación en el siguiente cuadro:

Elemento	*Lín. 2*	*Lín. 5*	*Lín. 8*	*Empédocles*[92]
Aer	Zeus	Aer	Zeus	Hera
Agua	–	Nestis	Muchacha Subterránea	Nestis
Fuego	Sol	Fuego	Fuego	Zeus
Tierra	–	Madre	Deméter	Aidoneo

Secuencias muy semejantes aparecen en otras obras de la literatura órfica. El paralelo más interesante son dos versos del *Himno a Zeus* contenido en las *Rapsodias* presentado antes como T 8 (versos 7-8) en que, para decirnos que Zeus contiene en sí la totalidad del Universo, el poeta menciona los cuatro elementos

ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ὧι τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ.
único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo,
fuego, agua, tierra y éter.

No creo posible considerar esta coincidencia tan estrecha puro fruto del azar. Pero, si aún no es bastante convincente, se puede traer a colación otro texto, el llamado «juramento órfico», en que volvemos a hallar una secuencia muy similar[93]:

90. Cf. Phot. *Lex.* s. v. Νῆστις· Σικελικὴ θεός· Ἄλεξις (Alexis *fr.* 323 K.-A.). 'Diosa Siciliana, según Alexis', Eust. *in Il.* p. 1180, 14 καὶ Σικελικὴ δέ τις ... θεὸς Νῆστις ἐλέγετο. 'Y se mencionaba una diosa siciliana Nestis'.
91. Sturz ap. Wright ad loc p. 166, Gallavotti (1975) 173s. Kingsley (1995) 348ss.
92. Cf. discusiones sobre la atribución a cada dios en Wright ad loc.
93. Cf. Lobeck (1839) 742ss; Schuster (1869) 29s; Zeller (1910) II 145; 174 n. 1; Ziegler (1942) 1412s; West (1983) 34s; Brisson (1990) 2923.

T 37 (*fr.* 619 B.)
Theo Smyrn. *Expos. rer. math.* 104, 20 Hiller
ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντων
πῦρ καὶ ὕδωρ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην
ἠέλιόν τε Φάνη τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν.
Sí, por los progenitores que por siempre existen:
fuego, agua, tierra, cielo, luna,
Sol y el gran Fanes, así como la negra Noche.

Por otra parte, parece que también en alguna de las *Teogonías* órficas se hacía alusión a una doctrina de los elementos. La evidencia, no obstante, es imprecisa y aún contradictoria. En primer lugar, tenemos un texto de Sexto Empírico en que se habla de tres elementos (tierra, agua y fuego).

T 38 (*fr.* 108 B.)
Sext. Empir. *Pyrrhon.* 3, 30 (141 Mutschmann), id. *Adv. math.* 9, 361 (287 Mutschmann)
Ὀνομάκριτος δὲ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν (sc. ἔλεξε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν).
Dice Onomácrito[94] en los poemas órficos que el principio de todas las cosas fueron fuego, agua y tierra.

En segundo lugar, leíamos en Apión (T 21)

τῆς τετραγενοῦς ὕλης ἐμψύχου οὔσης καὶ ὅλου ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου καὶ μυρίας ἀτελεῖς κράσεις {εἰς} ἄλλοτε ἄλλως ἐπαναχέοντος καὶ διὰ τοῦτο αὐτὰς ἀναλύοντος τῆι ἀταξίαι, καὶ κεχηνότος ὡς εἰς γένεσιν ζώιου δεθῆναι μὴ δυναμένου.
La materia, compuesta de cuatro elementos[95], estaba animada y un abismo indefinido fluía perpetuamente y se movía de forma imprecisa y producía sin cesar a millares unas veces, unas combinaciones, otras, otras, pero las destruía por su propio desorden, y como estaba abierto, no podía ser atado para engendrar un ser vivo.

La comparación de estos textos provoca al menos dos dudas: la primera, si hemos de pensar que Apión ha traducido términos más poéticos a una terminología filosófica, o más bien que ya el propio poeta habría

94. Onomácrito fue un compilador de los poemas órficos. El texto estaba probablemente en una teogonía antigua.
95. Fue Siouville quien tradujo correctamente τετραγενοῦς ὕλης 'composé de quatre éléments', cf. Olivieri (1904) 67 ss; Mondolfo (1931) 449s.

tomado algunos rasgos propios de la filosofía para configurar las *Rapsodias* y la segunda, si los órficos hablaban de cuatro elementos o de tres.

Con respecto a la primera cuestión, hallamos en un poema ligeramente posterior a las *Rapsodias*, las *Metamorfosis* de Ovidio, un comienzo cosmogónico en términos poéticos pero con un contenido de carácter netamente filosófico. Incluso cabe pensar que la propia teogonía de las *Rapsodias* ha podido ser una de las fuentes del poema latino. No sería extraño que, al menos en una cierta medida, hubiera ya en esta parte de las *Rapsodias* un lenguaje próximo al de la filosofía.

En cuanto a la segunda cuestión, el número de elementos postulados por los órficos, parece obvio que en la mayoría de los textos los órficos hablaban de cuatro elementos. El problema se reduce a explicar por qué Sexto Empírico habla sólo de tres. Si observamos que el elemento que omite es ἀήρ y que éste es el elemento reiteradamente identificado con Zeus (además de los casos que acabo de citar, recuérdese que en el *P. Derveni* [T 6] se le llama a Zeus πνοιὴ πάντων), podemos pensar que la observación de Sexto se basa en una distinción entre un mundo compuesto de tres elementos (agua, tierra y fuego), y un Zeus-ἀήρ que lo vivifica y unifica.

Sea como fuere, la descripción de Apión se asemeja a pasajes de los presocráticos:

> Simplic. *in Aristot. Phys* 24, 13 Die. (Anaximand. 12 A 9 D.-K.) τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος ... ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. ... ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμὸν ψυχρὸν ξηρὸν ὑγρὸν καὶ τὰ ἄλλα. 'De los que dicen que (el principio) es uno, se mueve y es indefinido, Anaximandro ... dijo que el principio, o sea, el elemento de los seres es lo indeterminado, ... dice que éste no es agua ni ningún otro de los cuatro elementos, sino una naturaleza distinta, indeterminada, de la que nacen todos los cielos y los mundos que hay en ellos; «las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad». ... y los contrarios son caliente -frío, seco-húmedo y los demás.'

> Diog. Laert. 9, 31 (Leucip. *fr.* 67 A 1 D.-K.) γίνεσθαι δὲ τοὺς κόσμους οὕτω· φέρεσθαι κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα ... ἅπερ ἀθροισθέντα δίνην ὑπεργενέσθαι μίαν καὶ παντοδαπῶς κυκλούμενα διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια κτλ. 'Y los mundos se originan del modo siguiente: por la segmentación de lo infinito se desplazan muchos cuerpos de to-

das clases... al congregarse éstos, se produce un remolino en el que, chocando unos con otros y girando en todos los sentidos, se va separando lo semejante con lo semejante.'

La frase ὕλης ἐμψύχου οὔσης, puede ponerse en relación con una alusión del *Papiro de Derveni*, en la parte inicial referida al ritual (col. VI 8 T 117) a la presencia de «almas incontables» que estorban el sacrificio, lo que de alguna manera parece consecuente con la presencia de alma(s) en la materia, postulada por Tales de Mileto, según Aristóteles:

> Aristot. *De an.* 411a 7 (Thales 11 A 22 D.-K.) καὶ ἐν τῶι ὅλωι δέ τινες αὐτὴν (sc. τὴν ψυχήν) μεμεῖχθαί φασιν. 'Y algunos dicen que ésta (el alma) está mezclada con el todo.'

Pero el carácter indirecto de la cita de Apión, que no nos permite valorar el texto órfico en su literalidad, y la falta de claridad del testimonio aristotélico, en el que es imposible discernir hasta qué punto el Estagirita recoge de forma fidedigna el pensamiento del filósofo y en qué medida interpreta un dato poco concreto, nos impiden profundizar en este paralelo.

Una última cuestión pertinente en este tema es la relación de los elementos con una teoría del alma, que encontraríamos en unos versos citados por Clemente de Alejandría como plagiados por Heráclito de Orfeo:

> T 39 (*fr.* 437 B.)
> Clem. Alex. *Strom.* 6, 2, 17, 1
> ἔστιν ὕδωρ ψυχῆι θάνατος, χὐδάτεσσι δὲ γαῖα·
> ἐκ δ' ὕδατος ‹πέλε› γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίας πάλιν ὕδωρ,
> ἐκ τοῦ δὴ ψυχὴ ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα.
> Es el agua para el alma muerte. Para las aguas, la tierra,
> Del agua nace la tierra y de la tierra, a su vez, el agua,
> y de ésta, el alma, que se torna en el éter universal.

El pasaje de Heráclito presuntamente plagiado es el siguiente:

> Heraclit. *fr.* 66 Marc. (22 B 36 D.-K.) ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. 'Para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, mas de la tierra nace el agua y del agua, el alma.'

Desconocemos de qué obra órfica proceden los versos citados por Clemente, pero todo parece indicar que se trata de un pasaje tardío, que

presenta influjos estoicos[96] y que se ha inspirado en Heráclito, y no al contrario[97]. Además, esta interpretación no es compatible con una idea de la reencarnación del alma[98], que se desarrolla en las *Rapsodias,* como luego veremos.

1.7. Sobre la luna

En el *Papiro de Derveni* hallamos restos de una referencia a la luna:

> T 40 (*fr.* 17 B.)
> *P. Derveni* col. XXIV 1
>] ἰσομελὴς [
> ἣ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσι ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.
> de igual hechura ...
> que a muchos mortales se les manifiesta sobre la tierra inmensa.

West, sobre la base de la mención ἐκ τοῦ [μέ]σου de la col. XXIV 1, completa el primer verso, de forma muy verosímil, μεσσόθεν] ἰσομελὴς [πάντηι 'de igual hechura [por todas partes desde el centro]', en el sentido de que la luna es esférica.

El poeta dice que la ven «muchos», no «todos» los seres de la tierra, probablemente porque no la ven todos a la vez. La referencia a la luna se sitúa en el momento en que Zeus vuelve a configurar el mundo y su aparición está íntimamente asociada a la medición del tiempo ya que la luna marca una unidad básica: el mes. De forma que en la creación de Zeus, con el nacimiento de la luna se introduce también el ordenamiento cronológico del universo.

La referencia nos recuerda algunos pasajes de presocráticos: una de las características atribuidas por Parménides al ser[99], una descripción del Esfero de Empédocles y un testimonio indirecto de Timón a la manera en que Jenófanes se imaginaba a la divinidad:

> Parmen. 28 B 8, 44 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι 'desde su centro equilibrado por doquier'.

96. Cf. Ar. Did. 39, 471, 11 (= Chrysipp. *fr.* 821 [*Stoic. Vet. Fr.* II 225, 18 Arnim] = Posidon. *fr.* 351 Theiler) εἶναι δὲ ψυχὴν ‹τὴν› ἐν τῶι ὅλωι φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα καὶ ἀέρα, κύκλωι περὶ {τὴν} γῆν καὶ θάλασσαν καὶ ἐκ τούτων ἀναθυμιᾶσθαι· τὰς δὲ λοιπὰς ψυχὰς προσπεφυκέναι ταύτηι, ὅσαι τε ἐν ζώιοις εἰσὶ καὶ ὅσαι ἐν τῶι περιέχοντι. 'Dice que hay alma en el todo, al que llaman éter y aire, en torno a la tierra y el mar, y que es exhalado por ellos. Y que las demás almas, cuantas hay en los seres vivos y cuantas hay en el entorno, están por naturaleza unidas a ésta'. Cf. et. Herm. *Irris. gent. phil.* 14 (= Cleanth. *fr.* 495 [*Stoic. Vet. Fr.* I 111, 6 Arnim]), Diog. Laert. 7, 143 (= Chrysipp. *fr.* 633 [*Stoic. Vet. Fr.* II 191, 34 Arnim]).

97. Cf. Lobeck (1839) 949; Zeller (1910) II 157; West (1971) 150s, (1983) 222s y sobre todo Marcovich (1973).

98. Cf. Sider (1997) 147.

99. Cf. West (1983) 93.

Emped. *fr.* 22, 3 Wright (31 B 28, 1 D.-K.) πάντοθεν ἶσος ‹ἑοῖ› ... / σφαῖρος κυκλοτερής. 'Igual por todas partes a sí mismo ... un esfero redondo'.

Timo *Suppl. Hell.* 834 (= Xenoph. *test.* 63 Gent.-Prato) Ξεινοφάνης ... θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντηι. 'Jenófanes ... imaginó a la divinidad igual por todas partes'.

No deja de ser significativo que conservemos una referencia muy indirecta (en boca de un doxógrafo, que cita como fuente no al propio poema órfico, sino al discípulo de Aristóteles Hereclides Póntico) a una imagen de los astros como lugares habitados.

T 41 (*fr.* 30 B.)
Aët. *Plac.* 2, 13, 15 = Plut. *De plac. philos.* 2, 13 p. 888 f, Stob. *Flor.* 1, 24, 1 (I 204, 21 Wachsm. = Doxogr. 343, 7)
῾Ηρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε ἐν τῶι ἀπείρωι αἰθέρι. ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς ᾽Ορφικοῖς φέρεται. κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων[100].
Heraclides (*fr.* 113a Wehrli) y los Pitagóricos (I p. 404 n. 2 D.-K., cf. 44 A 20) afirman que cada uno de los astros constituye un mundo y que la tierra está rodeada de aire en el éter indefinido. Estas opiniones se encuentran en los poemas órficos, pues convierten en un mundo a cada uno de los astros.

Algunos autores[101] consideran que hay que poner este testimonio en relación con un pasaje de las *Rapsodias* que nos habla de una luna con casas y ciudades.

T 42 (*fr.* 155 B.)
Procl. *in Plat. Tim.* II 48, 15 Diehl
μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἥν τε Σελήνην
ἀθάνατοι κλήιζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε Μήνην,
ἣ πόλλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα[102].
Concibió también otra tierra inmensa, a la que llaman Luna
los inmortales, y Mene los habitantes de la tierra[103],
ella que tiene muchos montes, muchas ciudades y muchos [tejados.

100. Cf. Galen. *Histor. philos.* 56 (Doxogr. 624, 15).
101. Cf. West (1983) 14, *contra* Tannery (1897) 191ss; cf. también Lobeck (1839) 500; Wehrli *ad loc.*; Burkert (1972) 346 n. 43; Bernabé (1996a) 74 et n. 49.
102. Cf. Procl. *in Plat. Tim.* III 142, 12 Diehl.
103. Hallamos una referencia a un tópico aludido a veces en los textos antiguos, según el cual existe una lengua de los dioses diferente a la de los humanos Cf. ya Hom. *Il.* 20, 73s 'un gran río de profundos remolinos, al que los dioses llaman Janto, pero los hombres Escamandro'.

Resulta sumamente moderna la concepción de que la luna es grande y que tiene una configuración semejante a la tierra, en vez creer que se trata de un pequeño cuerpo luminoso suspendido en el aire, como esperaríamos de una visión más primitiva. Incluso es especialmente curioso que se la conciba habitada, con casas y ciudades. La fraseología recuerda extraordinariamente un pasaje del *Papiro de Derveni* en que se hablaba de los seres creados por Zeus (T 9). No sería nada absurdo que este pasaje estuviera ya en la *Teogonía de Derveni*, como supone West[104]. Como tampoco lo sería que la referencia de los doxógrafos se remitiera también a este mismo contexto.

Este concepto de la luna más «astronómico» que mitológico coincide también con las referencias parmenídeas a una luna que refleja la luz del sol sobre la tierra:

> Parmen. 28 B 14 νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς. 'De nocturno fulgor, luz ajena errante en torno de la tierra'.
> Parmen. 28 B 15 ἀεὶ παπταίνυσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο. 'Siempre mirando los resplandores del sol'.

Incluso hemos de poner en relación esta visión no geocéntrica, que da cabida a concebir la existencia de otros mundos con la afirmación de Demócrito acerca de la existencia de otros mundos innumerables.

> Hippol. 1, 32, 2 (Democr. 68 A 40 D.-K.) ἀπείρους δὲ εἶναι (sc. ἔλεγε) κόσμους καὶ μεγέθει διαφέροντας. ἐν τισὶ δὲ μὴ εἶναι ἥλιον μηδὲ σελήνην, ἐν τισὶ δὲ μείζω τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἐν τισὶ πλείω. εἶναι δὲ τῶν κόσμων ἄνισα τὰ διαστήματα καὶ τῆι μὲν πλείους, τῆι δὲ ἐλάττους καὶ τοὺς μὲν αὔξεσθαι, τοὺς δὲ ἀκμάζειν, τοὺς δὲ φθίνειν, καὶ τῆι μὲν γίνεσθαι, τῆι δ' ἐκλείπειν. φθείρεσθαι δὲ αὐτοὺς ὑπ' ἀλλήλων προσπίπτοντας. εἶναι δὲ ἐνίους κόσμους ἐρήμους ζώιων καὶ φυτῶν καὶ παντὸς ὑγροῦ. 'Decía que hay innumerables mundos, diferentes en tamaño. En algunos no hay sol ni luna, en otros son menores que los nuestros y en otros mayores. Las distancias entre los mundos son desiguales y en unos sitios hay más (mundos), en otros, menos, y unos están creciendo, otros en su plenitud, otros están decayendo. Aquí nacen, allí desaparecen, pues se destruyen por colisión mutua. Hay algunos mundos desiertos, sin animales, ni plantas, ni agua en absoluto.'

Los órficos también se refieren más de una vez a esta circunstancia, cf. Bernabé (1992) con bibliografía. En este caso el poeta atribuye a los hombres el nombre normal de luna (Selene, esto es 'la que resplandece') y a los dioses el de Mene (relacionado con la palabra para el «mes», ya que la luna se toma como unidad de medida de un mes lunar).

104. West (1983) 92.

1.8. Testimonios sobre cosmografía

En un terreno próximo al de las cosmogonías, entramos en otro capítulo interesante, aunque lamentablemente muy mal conocido, de la relación entre órficos y Presocráticos: una serie de poemas órficos sobre la configuración del mundo, en los que éste se comparaba con objetos diversos. Las fuentes los atribuyen sistemáticamente a pitagóricos lo que es un dato muy interesante, ya que se trata de uno de los más conspicuos lugares de aproximación entre órficos y pitagóricos[105].

Una breve noticia nos habla de dos poemas atribuidos alternativamente a Orfeo o a dos pitagóricos:

> T 43 (*fr.* 403 B.)
> Suda s.v. 'Ορφεύς (III 564, 27 Adler)
> ἔγραψε ... Πέπλον καὶ Δίκτυον· καὶ ταῦτα Ζωπύρου τοῦ 'Ηρακλεώτου, οἱ δὲ Βροτίνου.
> Escribió (Orfeo) también el *Peplo* y la *Red*. También estas son de Zópiro de Heraclea, según otros, de Brotino (p. 55 Thesleff).

Del *Peplo* nos habla también otra fuente (aunque tan poco explícita como la anterior):

> T 44 (*fr.* 406 B.)
> Clem. Alex. *Strom*. 1, 21, 131, 5
> 'Επιγένης δὲ ἐν τοῖς Περὶ τῆς εἰς 'Ορφέα ποιήσεως Κέρκωπος εἶναι λέγει τοῦ Πυθαγορείου τὴν εἰς ῞Αιδου κατάβασιν καὶ τὸν Ἱερὸν λόγον, τὸν δὲ Πέπλον καὶ τὰ Φυσικὰ Βροντίνου.
> Epígenes en su obra *Sobre la poesía de Orfeo* dice que son de Cércope el pitagórico el *Descenso al Hades*[106] y el *Discurso sagrado*, mientras que el *Peplo* y la *Física* son de Brontino (p. 55 Thesleff).

El título el *Peplo*[107] parece indicar que la tierra era comparada en el poema con un peplo, de forma similar a como hacía Ferécides[108]. Probablemente proceden de este poema las metáforas de Orfeo, comentadas por Epígenes, de las que nos habla un pasaje de Clemente[109].

105. Cf. West (1983) 7ss; Brisson (1990) 2925s; Kingsley (1995) 140s.

106. Un poema del que no nos ocuparemos, que narraba el descenso de Orfeo al Hades y que contendría referencias a la geografía infernal y a la suerte de las almas en el más allá.

107. Cf. Lobeck (1839) 836s; West (1983) 10; 212; Bernabé (1992) 43; Janko (1997) 71.

108. Pherecyd. Syr. *fr.* 68 Schibli y com. *ad loc.*, cf. también West (1971) 10s; 230; (1983) 10s.

109. Cf. Linforth (1941) 114s:»Clement ... finds symbols in simple metaphors», y West (1983) 10: «Epigenes» allegorical interpretation may of course have been ... arbitrary».

T 45 (*fr.* 407 B.)
Clem. Alex. *Strom.* 5, 8, 49, 3
τί δ'; οὐχὶ καὶ 'Επιγένης ἐν τῶι περὶ 'Ορφέως ποιήσεως τὰ ἰδιάζοντα παρ' 'Ορφεῖ ἐκτιθέμενός φησι 'κερκίσι καμπυλόχοισι' τοῖς ἀρότροις μηνύεσθαι, 'στήμοσι' δὲ τοῖς αὔλαξι· 'μίτον' δὲ τὸ σπέρμα ἀλληγορεῖσθαι, καὶ 'δάκρυα Διός' τὸν ὄμβρον δηλοῦν. 'Μοίρας' τε αὖ τὰ μέρη τῆς σελήνης, τριακάδα καὶ πεντεκαιδεκάτην καὶ νουμενίαν· διὸ και 'λευκοστόλους' αὐτὰς καλεῖν τὸν 'Ορφέα φωτὸς οὔσας μέρη. πάλιν 'ἄνθιον' μὲν τὸ ἔαρ διὰ τὴν φύσιν, 'ἀργίδα' δὲ τὴν νύκτα διὰ τὴν ἀνάπαυσιν, καὶ 'Γοργόνιον' τὴν σελήνην διὰ τὸ ἐν αὐτῆι πρόσωπον, ' 'Αφροδίτην' τε τὸν καιρὸν καθ' ὃν δεῖ σπείρειν, λέγεσθαι παρὰ τῶι θεολόγωι. ταῦτα καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἠινίσσοντο.
¿Y qué? ¿Acaso no dice Epígenes en su obra sobre la poesía de Orfeo, poniendo en evidencia los rasgos característicos de Orfeo que «las lanzaderas de curvado carruaje» indican el arado y «la urdimbre» los surcos, y que «el hilo» alude alegóricamente a la simiente, las «lágrimas de Zeus» significan la lluvia y las «Moiras» las fases de la luna: el trigésimo día, el décimo quinto y la luna nueva? Dice que Orfeo los llamó «de blanca vestidura» porque eran fases referidas a la luz. Y que, por otra parte, en la obra del teólogo se le llama «la florida» a la primavera, por su naturaleza, a la noche «inactiva» por el reposo, a la luna «Gorgonio» por el rostro que en ella se divisa, y «Afrodita» al momento oportuno en que se debe sembrar. Cosas parecidas dijeron alegóricamente los pitagóricos.

En cuanto a la *Red*, ya el título nos sugiere que el poeta comparaba la organización del mundo con el entramado de una red. Confirma esta opinión Aristóteles, quien se refiere expresamente a la doctrina de este poema[110]:

T 46 (*fr.* 404 B.)
Aristot. *De gener. anim.* 734a 16
ἢ γάρ τοι ἅμα πάντα γίγνεται τὰ μόρια, οἷον καρδία πλεύμων ἧπαρ ὀφθαλμὸς καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ἢ ἐξεφῆς, ὥσπερ ἐν τοῖς καλουμένοις 'Ορφέως ἔπεσιν· ἐκεῖ γὰρ ὁμοίως φησὶ γίνεσθαι τὸ ζῶιον τῆι τοῦ δικτύου πλοκῆι.
Y es que, o bien todas las partes (del cuerpo) se forman al mismo tiempo, esto es, el corazón, el pulmón, el hígado, el ojo y cada una de las demás, o bien se forman unas después de otras, como en los llamados poemas de Orfeo[111], donde el poeta dice que el

110. Cf. Schuster (1869) 54 n. 1; Gruppe (1890) 716 n.1; Ziegler (1942) 1408; Linforth (1941) 151.
111. Obsérvese la reticencia de un racionalista como Aristóteles a aceptar que el poema fuera obra de Orfeo, que para él, como para nosotros, era un personaje mítico.

desarrollo del animal se produce de modo semejante al entramado de una red.

Se trata de un modelo que recuerda cosmogonías pitagóricas[112] y que reaparece también en Platón y otros autores[113].

Nada sabemos de otro poema titulado la *Esfera* o *La Pelota* más que una escueta noticia sobre el título y atribución:

T 47 (*fr.* 408 B.)
Schol. Hom. Σ 570c (IV 556 Erbse) cf. Eust. *in Il.* p. 1163, 56
ἥ τε καλουμένη Σφαῖρα ποίημά ἐστιν εἰς τὸν Λίνον, ἀναφέρεται δὲ εἰς 'Ορφέα.
La llamada *Pelota* es un poema dedicado a Lino. Se atribuye a Orfeo.

West[114] supone que sería un poema pitagórico del estilo de los anteriores en que la pelota (mejor que la esfera) sería una imagen de la tierra.

En cuanto al poema llamado Κρατήρ[115] poco más sabemos de él más que el título y que estaba atribuido a Zópiro de Heraclea[116]:

T 48 (*fr.* 409 B.)
(I) Clem. Alex. *Strom.* 1, 21, 131, 3
τὸν Κρατῆρα δὲ τὸν 'Ορφέως Ζωπύρου τοῦ Ἡρακλεώτου (sc. εἶναι λέγουσι).
... y la *Cratera* de Orfeo dicen que es de Zópiro de Heraclea.

(II) Suda *s. v.* 'Ορφεύς (III 564, 27 Adler)
ἔγραψε ... Κρατῆρας· ταῦτα Ζωπύρου φασί.
Escribió (Orfeo) *Crateras*[117]. Éstas dicen que son de Zópiro.

112. Como la descrita por Aristot. *Metaph.* 1091a 13 (58 B 26 D.-K., que Burkert 1972 235ss, atribuye a Filolao, cf. el comentario de Huffman al pasaje de Filolao p. 61s) o en *Phys.* 213b 22 (58 B 30 D.-K.), cf. West (1983) 10, quien supone que la teoría física del poema sería más antigua que el esquema más abstracto de Filolao, cf. también West (1971) 230; Ziegler en Keydell-Ziegler (1942) 1408; Kingsley (1995) 159.

113. Plat. *Tim.* 78b-d, cf. West (1983) 10; Bernabé (1998) 67, Dion. Aeg. (autor de una obra titulada *Diktyakon,* cf. Phot. *Bibl.* n. 185, II 200 Henry) y otros autores tardíos, sobre los cuales, cf. Lobeck (1829) 380s.

114. West (1983) 33 n. 99.

115. Cf. Lobeck (1839) 736; Ziegler (1942) 1411; Nilsson (1958); Kahane (1965); West (1983) 11; Brisson (1990) 920; Edwards (1992) 55ss; Parker (1995) 486; Kingsley (1995) 134ss; Bernabé (1998a) 68.

116. Quizá formaba parte de este poema el fragmento transmitido por Plut. *Ser. num. vind.* 28 p. 566a (Orph. *fr.* 412 B.), cf. la edición de Kern pp. 306 et 309; cf. también Wilamowitz (1931) II 194 n. 3; Nilsson (1958) 53ss; West (1983) 12; Klaerr-Vernière *ad loc.,* p. 222s; Kingsley (1995) 135s; Bernabé (1996a) 74.

117. En plural, porque se le atribuían dos obras con el mismo título, a una de las cuales se le llamaba la *Cratera menor,* atestiguada sólo por Juan Diácono (Orph. *frr.* 413-416 B.) y cuyo au-

Dado que la cratera es la vasija que utilizaban los griegos para mezclar el vino con agua (ya que no lo bebían puro), West sospecha con fundamento[118] que se expresaba en este poema una doctrina similar a la de Alcmeón de Crotona[119], según la cual la salud es la combinación armónica de las cualidades. El mundo, según la *Cratera*, resultaría de una mezcla proporcionada de los elementos. El símil de la mezcla es usado también para propósitos similares por Pitágoras y por Empédocles; así como, luego, por Platón[120].

No sabemos si el mito platónico de la psicogonía[121] se inspira en este poema órfico o no[122].

tor, usando la etimología tiende a interpretar algo parecido a que todos los dioses son uno sólo y que los nombres de las distintas divinidades obedecen a la designación de sus diversas funciones.

118. West (1971) 230 n. 5.

119. Alcm. Crot. 24 B 4 D.-K.

120. Pythag.B 35, 15; 71, 3 (cf. Burkert [1972] 137s; West [1983] 11); Emped. *fr.* 12, 3 Wright (31 B 8, 3 D.-K.), *fr.* 47, 14ss Wright (31 B 35, 14ss D.-K.), Plat. *Phaed.* 111d, *Phileb.* 61bc, *Tim.* 35; 41d, *Leg.* 773d.

121. Plat. *Tim.* 35; 41d

122. Cf. Wilamowitz (1920) II 264 n.1; Kingsley (1995) 134ss.

2
LA VERDAD REVELADA Y LA FILOSOFÍA COMO INICIACIÓN

2.1. Un conocimiento accesible sólo para algunos

Otro terreno en el que encontramos también fragmentos órficos interesantes para la comparación con los presocráticos, es el de los textos que aluden a la verdad concebida como una revelación o, si se quiere, que consideran el conocimiento verdadero de las cosas como una iniciación. Nos consta que varios poemas órficos iban precedidos de un verso que conocemos en dos versiones alternativas, la segunda de las cuales probablemente encabezaba ya la teogonía del *Papiro de Derveni*:

T 49 (*fr.* 1 B.)
Olympiod. *in Aristot. Categ. prol.* 12, 8 Busse etc.
a ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι.
b φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι.
a) Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos.
b) Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.

Inicialmente se trataba de proclamaciones místicas, que o bien impedían a los no iniciados asistir a determinados ritos o simplemente les advertían de que podían no entenderlos. Después de especializarse como comienzo de poemas atribuidos a Orfeo, estas expresiones se usaron referidas a textos que por su dificultad no eran accesibles a cualquiera, como libros de medicina o de música, de forma que «profano» que al principio se refería a personas carentes de las condiciones rituales precisas, acaba por significar simplemente «ignorante»[1].

Es interesante que alguna de las fuentes que transmiten este verso introducen en el mismo ámbito órficos y pitagóricos e incluso algún otro presocrático. Así Plutarco se expresa en los siguientes términos:

1. Cf. Bernabé (1996).

> Plut. *fr.* *202 Sandbach καὶ μὴν οὐδέν ἐστιν οὕτω τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας ἴδιον ὡς τὸ συμβολικόν, οἷον ἐν τελετῆι μεμιγμένον φωνῆι καὶ σιωπῆι διδασκαλίας γένος, ὥστε μὴ λέγειν· 'ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι' ἀλλ' αὐτόθεν ἔχειν φῶς καὶ χαρακτῆρα τοῖς συνήθεσι τὸ φραζόμενον, τυφλὸν δὲ καὶ ἄσημον εἶναι τοῖς ἀπείροις. ὡς γὰρ ὁ ἄναξ ὁ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει κατὰ τὸν 'Ηράκλειτον, οὕτω τῶν Πυθαγορικῶν συμβόλων καὶ τὸ φράζεσθαι δοκοῦν κρυπτόμενόν ἐστι καὶ τὸ κρύπτεσθαι νοούμενον. 'Nadá hay tan propio de la filosofía pitagórica como lo simbólico, una forma de enseñanza mezcla de voz y de silencio, como en los ritos, de suerte que no dicen: «Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos» pero lo que significan es lúcido y claro para quienes están familiarizados con ello, oscuro y sin sentido para quienes no lo están. Y así como «el soberano a quien pertenece el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta, sino da señales», según Heráclito (*fr.* 14 Marc. = 22 B 93 D.-K.), con los símbolos pitagóricos, lo que parece querer decir está oculto y lo que parece estar oculto es entendido por la mente.

Estobeo (Stob. *Flor.* 3, 41, 9 [III 759, 3 Hense]) llega más lejos, al atribuir directamente a Pitágoras el verso a).

En Empédocles encontramos una formulación parecida, ya que el poeta le pide a la Musa que le cuente una verdad:

> Emped. *fr.* 2, 4 Wright (31 B 3, 4 D.-K.) ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν. 'Lo que es lícito que oigan los seres de un día'.

Y en otro pasaje, es el propio poeta el que comunica a sus amigos una verdad:

> Emped. *fr.* 103 Wright (31 B 114 D.-K.)
> ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὕνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις,
> οὓς ἐγὼ ἐξερέω.
> Amigos, sé que la verdad se halla en las palabras
> que voy a deciros.

2.2. El énfasis sobre la verdad iniciática

En cuanto al tema del énfasis sobre la verdad de una nueva doctrina, aparece reiteradamente en la literatura órfica. Podemos citar un par de ejemplos importantes y antiguos.

Comencemos por una de las llamadas «laminillas de oro», la de Farsalo (*ca.* 350-300 a. C.) en que se le dan instrucciones al alma para su viaje al más allá. Se le advierte que le saldrán al paso unos guardianes de la fuente de Mnemósine (la Memoria) y se le indica lo que debe hacer:

T 50 (*fr.* 477 B.)
Lamella aurea c.a. 350-330 a. Ch., Pharsalis reperta, 7
τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι.
Y tú les dirás absolutamente toda la verdad.

Lo curioso es que la tal verdad no resulta ser, en el contexto de la laminilla, otra cosa sino la contraseña que identifica al difunto como un iniciado. Etimológicamente ἀλήθεια 'verdad' es un compuesto privativo de λήθη 'olvido', lo que quiere decir que la 'verdad' se concibe como el 'no-olvido'[2]. En el universo de las laminillas, la verdad no es otra cosa que aquello que no debe olvidarse, lo que se ha aprendido en la iniciación. Cuando se le pide al iniciado que diga exactamente toda la verdad a los guardianes de la laguna de Mnemósine para que éstos le permitan beber, lo que se le pide es que recuerde la verdad revelada, la contraseña indicativa de pertenencia a un grupo sabedor de ciertas doctrinas cuya verdad última sólo conocen los iniciados.

Ya Parménides y Empédocles habían empleado el vocablo junto a términos propios de la geografía, curiosamente todos atestiguados en las láminas:

> Parmen. 28 B 8, 17s D. -K. οὐ γὰρ ἀληθὴς / ἔστιν ὁδός. 'No es camino de verdad'.
> Emped. *fr.* 113 Wright (31 B 121 D. -K.) Ἀληθείας ... λειμῶνα 'la pradera de Verdad' (contrapuesta a Ἄτης ἀν λειμῶνα 'en la pradera de Desvarío').

La presencia concreta del término ἀλήθεια -y no otro- en los documentos órficos citados estaría en consonancia con la tendencia de mediados del siglo V a. C., fecha en la que empieza a generalizarse el grupo lexical ἀληθής-ἀληθείη en detrimento de sus equivalentes semánticos, los grupos ἐτεός-ἔτυμος-ἐτήτυμος; νημερτής; ἀτρεκής, que expresaban en griego arcaico la noción de verdadero[3]. Esta tendencia continuará posteriormente con Platón y Aristóteles.

El tema de la verdad como revelación se manifiesta claramente y se desarrolla en el proemio de Parménides, en el que el poeta recibe una revelación de una diosa innominada. No es necesario pensar que la diosa es Mnemósine[4] para advertir las semejanzas del prólogo parmenídeo con el esquema iniciático de los órficos[5].

Un segundo ejemplo interesante del énfasis sobre la verdad de una nueva doctrina en los textos órficos lo encontramos en las placas óseas

2. Cf. Pugliese Carratelli (1988) 165; Bernabé-Jiménez (2001) 33s.
3. Cf. Levet (1976).
4. Pugliese Carratelli (1990) 421ss; cf. Sassi (1988) 393.
5. Cf. Namia (1977) 289; Feyerabend (1984).

inscritas halladas en Olbia, en las que se denomina como «verdad» una creencia sobre las relaciones entre cuerpo y alma, según la cual lo único auténtico es el alma[6]:

T 51 (*frr.* 463-465 B.)
Lamellae osseae saec. V a. Ch. Olbiae repertae
a) βίος θάνατος βίος | ἀλήθεια, | Διό(νυσος) ᾿Ορφικοί.
b) εἰρήνη πόλεμος | ἀλήθεια ψεῦδος | Διόν(υσος).
c) Διόν(υσος) | [ψεῦδος] ἀλήθειά | σῶμα ψυχή.

a) Vida-muerte-vida | verdad | Dioniso, órficos.
b) Paz-guerra | verdad-mentira | Dioniso.
c) Dioniso | mentira[7]-verdad | cuerpo-alma.

Lo primero que nos llama la atención es la semejanza formal de b) con un fragmento de Heráclito:

Heraclit. *fr.* 77 Marc. (22 B 67 D.-K.) ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός κτλ. 'Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre'.

Parece que la verdad descubierta consiste en la reinterpretación de los pares de contrarios como una especie de entidad única. Pero lo que ahora nos interesa es que en este contexto ἀλήθεια aumenta aún su valor pregnante, ya que, además de referirse al complejo de creencias a que ya he aludido (la propia doctrina, que sería la verdad, frente al error en el que vive el resto de la humanidad, la «ausencia de olvido» de lo aprendido en la iniciación, la realidad del mundo inmortal por contraste con la mentira del mundo mortal), se asocia también a la contraposición entre la verdad del alma frente a la mentira del cuerpo, lo que nos sitúa en el ámbito de la doctrina del σῶμα-σῆμα[8].

Esta verdad procedería de la iniciación y del conocimiento de otros textos[9], según sugieren otros pasajes en que también se menciona una verdad iniciática. Por ejemplo:

Plat. *Phaedr.* 248c ἥτις ἂν ψυχὴ θεῷ συνοπαδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα κτλ.

6. Cf. Scalera McClintock (1990); Tortorelli (1990); Bernabé-Jiménez (2001).
7. La palabra «mentira» es restituida por Vinogradov, quien también lee con claridad «cuerpo» frente a primeras lecturas menos claras.
8. Cf., por ejemplo, Vett. Valens 317, 19 Pingree (T 59) ψυχὴ δ' ἀθάνατος πάντων, τὰ δὲ σώματα θνητά. 'El alma de todas las cosas es inmortal: mas los cuerpos, mortales', además, por supuesto, del conocido pasaje Plat. *Cra.* 400c (T 63). Acerca de la cuestión cf. Bernabé (1995a) 204-237; cf. además Tortorelli (1995b, 478); Bernabé (1998) 70.
9. Sobre el valor de «verdad» en este texto cf. West (1982), 20; Scalera McClintock (1990); Baumgarten (1998) 90, Bernabé-Jiménez (2001) 61ss.

'Cualquier alma que, por haber pertenecido al séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará libre de padecimiento hasta el próximo giro...' etc.

A este tipo de conocimiento iniciático se refiere también Píndaro en un famoso pasaje, aunque en este caso el poeta está hablando de los misterios eleusinos:

Pind. *fr.* 137 Sn.-Maehl.
ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'·
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.
'Feliz quien, tras ver eso va luego bajo tierra,
conoce el fin de la vida
y conoce el comienzo, que viene de Zeus.'

Se trata de la misma verdad que los órficos conciben etimológicamente como «ausencia de olvido» y que, por ello, asocian con Mnemósine, la Memoria, en las laminillas áureas. Una verdad consistente en conocimientos místicos que no deben ser olvidados. La enunciación de los opuestos verdad/mentira en la lámina de Olbia, alude, además, probablemente a la diferencia entre la realidad del mundo inmortal y la mentira del mundo mortal. Y Burkert[10] pone aún esta dualidad en relación con la insistencia característica de la religión de Zarathustra sobre el «verdadero orden», frente a la mentira. Los textos religiosos del tipo de los de Olbia suelen ser pregnantes, manifestar una realidad múltiple, desde diversos ángulos. En su extrema simplicidad se tornan sumamente cargados de sentido. En el capítulo 3 volveremos sobre su contenido y sobre su similitud con algunos fragmentos de Heráclito.

10. Burkert (1998) 397 n. 54; (1999).

3
LAS TEORÍAS SOBRE EL ALMA

3.1. Diversas teorías órficas sobre el alma

Disponemos de una gran cantidad de testimonios interesantes acerca de teorías sobre el alma atribuidas a Orfeo o a los órficos. Y debemos decir teorías en plural, porque hallamos referencias a diferentes explicaciones, algunas de ellas contradictorias con otras, y no siempre es fácil determinar la procedencia de cada una. En primer lugar hay huellas, aunque escasas, de la presencia en ámbito órfico de una teoría según la cual el alma es éter y regresa al éter a la muerte del cuerpo. Según otros testimonios, en cambio, parece haber existido entre los órficos una teoría según la cual el alma es aire y se inspira con el aire. Por último, una serie de textos, los más abundantes en número, nos ofrecen un panorama bastante coherente, aunque con variaciones en los detalles, que podemos englobar bajo la rúbrica de teoría de la metempsicosis. El alma, inmortal, preexiste a su estancia en el cuerpo mortal y pervive a la muerte de éste. Debe expiar alguna clase de culpa y su destino en el Más Allá puede variar dependiendo de determinadas acciones llevadas a cabo durante sus existencias en diversos cuerpos, ya que transmigra de uno a otro. Veremos los textos pertinentes a cada una de ellas.

3.2. El alma es éter y regresa al éter

Un fragmento, transmitido por un autor tardío, Vecio Valente, atribuye a Orfeo un fragmento según el cual el alma es de éter. Recordemos que el éter, para los antiguos, es la zona más alta del cielo (o el material que la ocupa), límpido y brillante, sobre el aire, más espeso y que puede cubrirse de nubes[1].

1. Cf. *Diccionario Griego Español*, I, Madrid 1980, s. v. αἰθήρ.

T 52[2] (*fr.* 436 B.)
Vett. Valens 317, 19 Pingree
ψυχὴ δ' ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται.
Y el alma de los hombres en el éter tiene sus raíces[3].

De la misma fuente podría proceder el fragmento T 37, al que ya me he referido en el capítulo 1 y quizá también el siguiente fragmento, también atribuido a Orfeo, y que alude asimismo a un ciclo de las almas.

T 53 (*fr.* 438 B.)
Clem. Alex. *Strom.* 5, 8, 45, 4
θαλλῶν δ' ὅσσα βροτοῖσιν ἐπὶ χθονὸς ἔργα μέμηλεν,
οὐδὲν ἔχει μίαν αἶσαν ἐπὶ φρεσίν, ἀλλὰ κυκλεῖται
πάντα πέριξ, στῆναι δὲ καθ' ἓν μέρος οὐ θέμις ἐστίν,
ἀλλ' ἔχει, ὡς ἤρξαντο, δρόμου μέρος ἶσον ἕκαστος.
De todas las plantas de las que los mortales se ocupan en la [tierra
ninguna tiene en su corazón una suerte única, sino siguen su [turno
todas en un ciclo, y detenerse en una parte no es lícito,
sino que cada una, una vez que ha comenzado tiene una parte [igual del curso.

La idea de un alma éter es solidaria con la reintegración del alma con el éter circundante y no se puede avenir de ninguna manera con las teorías que analizaremos luego, para las que el alma va y viene al Hades, sufre castigos y rencarna, hasta alcanzar un destino feliz en el más allá[4]. Sin duda un grupo de creyentes en la idea del alma-éter encontró rentable atribuir la teoría a Orfeo, para darle legitimidad, pero no es compatible con lo que llamaríamos la teoría básica órfica que veremos la última.

3.3. El alma inspirada con el aire

En un pequeño grupo de testimonios se considera órfica la doctrina de que el alma es inspirada con el aire. La documenta un testigo muy im-

2. Cf. West (1971) 151; (1983) 99 y n. 54; Stamatis (1979).
3. Hallamos reiterada esta misma idea por varias inscripciones funerarias. Cf. p. ej. *IG* I[3] 1179 = *CEG* 10, 6 Hansen, *Inscr. sep. Pirae.* ca. 350 a. Ch. (535 Hansen), cf. también Aristot. *Pepl.* 61 Bergk, 50 Rose, Ps.-Plat. *Axioch.* 366a, Eur. *Supp.* 533s, *Erect. fr.* 22 Jouan-Van Looy = *fr.* 971 Nauck[2], *Carm. Aur.* 70s, Ps. Phocyl. 107s, *Anth. Gr. App. Epigr. sepulcr.* 245, 4, Dion. Hal. 8, 52, 4 y Rohde (1907) II 255ss; Guthrie (1935) 185; Lattimore (1961) 31 § 4; Guthrie (1962 etc.) I 470s; Müller (1965) 167ss; Burkert (1972) 361s; Thom ad *Carm. Aur.* loc. 223ss.
4. Cf. Sider (1997) 147.

portante, Aristóteles, lo que nos asegura que se trata de una teoría que circulaba ya en época del Estagirita como órfica[5].

T 54 (*fr.* 421 B.)
(I) Aristot. *De an.* 410b 27
τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.
Ese mismo defecto muestra la doctrina contenida en los llamados poemas órficos. Pues afirma que el alma penetra desde el universo exterior cuando se respira, arrastrada por los vientos.

(II) Ioann. Philopon. *in. Aristot. De an.* 202, 3 Hayduck
λεγομένοις εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φασιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι. λέγει οὖν ἐκεῖ ὅτι ἡ ψυχὴ ὑπὸ τῶν ἀνέμων ἐκ τοῦ παντὸς φερομένη ἀναπνεῖται ὑπὸ τῶν ζώιων.
Dice (Aristóteles) «los llamados» porque no parece que los versos sean de Orfeo, como también dice él mismo en el *Acerca de la filosofía* (*fr.* 7 Rose). Y es que las doctrinas sí son de él, pero dicen que Onomácrito las puso en verso. Pues bien, dice que el alma llevada desde el universo por los vientos es inspirada por los seres vivos, de suerte que tampoco este dicho se refiere a cualquier alma, pues los seres animados no lo inspiran todo.

Curiosamente en otro pasaje de la misma obra el Estagirita atribuye una teoría semejante a los «mitos pitagóricos».

Aristot. *De an.* 407b 21[6] ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα, 'Como se acepta, según los mitos pitagóricos, que cualquier alma se introduce en cualquier cuerpo'.

Aristóteles no indica en este caso el modo en que un alma va de un cuerpo a otro, pero la idea del carácter aleatorio de la presencia de un alma cualquiera en un cuerpo cualquiera sugiere que nos encontramos ante el mismo modelo que el T 54. Ello no nos extraña, porque la existencia de un terreno de doctrina común entre órficos y pitagóricos es un asunto en el que parecen estar de acuerdo todas las fuentes antiguas.

5. Cf. Lobeck (1839) 349; 755ss; Schuster (1869) 54; Zeller (1910) II 156; Nilsson (1935) 213; Linforth (1941) 151; Ross in *De an.* 208s; Olivieri (1950) 5ss; Dodds (1951) 149; 171; Boyancé (1974) 99s; West (1983) 99, n. 54; 112; Alderink (1981) 56ss; Sfameni (1984) 144s n. 104; Casadio (1991) 125ss; Bernabé (1998a) 69.
6. Cf. Nilsson (1935) 212.

Además de encontrarla en testimonios indirectos, también hallamos la misma teoría en un verso literal transmitido por una fuente tardía como de Orfeo:

T 55 (*fr.* 422 B.)
Vett. Valens 317, 19 Pingree
ἀέρα δ' ἕλκοντες ψυχὴν θείαν δρεπόμεσθα.
Al aspirar el aire, recolectamos el alma divina.

Hipólito atribuye a los estoicos una teoría similar:

Hippol. 1, 21, 3 τὴν δὲ ψυχὴν λέγουσιν ἀθάνατον, εἶναι δὲ σῶμα καὶ γενέσθαι ἐκ τῆς περιψύξεως τοῦ ἀέρος τοῦ περιέχοντος, διὸ καὶ καλεῖσθαι ψυχήν· ὁμολογοῦσι δὲ καὶ μετενσωμάτωσιν γίνεσθαι ὡρισμένων οὐσῶν τῶν ψυχῶν. 'Dicen (Crisipo y Zenón, cf. Chrysipp. *fr.* 807 [Stoic. Vet. Fr. II 223, 10 Arnim.]) que el alma es inmortal, que es corpórea y se produce de la inspiración del aire circundante. Por ello precisamente se llama «alma»[7]. Están también de acuerdo en que hay una trasmigración de un cuerpo a otro, al ser limitadas las almas.'

Hallamos también formulaciones de la teoría del alma-aire en los presocráticos. Creo que basta con aludir al fragmento 13 B 2 de Anaxímenes y a los fragmentos 4-5 de Diógenes de Apolonia, o incluso a la propuesta pitagórica (58 B 30) según la cual el mundo es como una criatura viva que respira del infinito circundante[8].

3.4. La teoría generalizada de la metempsicosis. Referencias generales

La mayoría de nuestros testimonios de las ideas órficas sobre el alma configuran lo que podríamos llamar la teoría generalizada. Nos la transmiten autores de muy diversas épocas, desde Heródoto hasta las *Rapsodias* (aun cuando con variantes de detalle, como veremos). Comenzaremos por un testimonio antiguo:

T 56 (*fr.* 423 B.)
Herodt. 2, 123
ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶιον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθηι

7. Hay un juego de palabras intraducible en el original griego, entre περιψύξεως 'inspiración' y ψυχή 'alma'.
8. Cf. los textos tras T 6. Cf. también Guthrie (1962 etc.) I 129; 201; 277s; 307.

> τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῆι γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτωι τῶι λόγωι εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίωι ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.
>
> Dicen los egipcios que quienes imperan en el mundo subterráneo son Deméter y Dioniso. También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra cada vez en otro ser cuando nace. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre cuando nace. Cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco.

Heródoto llama Deméter y Dioniso a las divinidades egipcias Isis y Osiris, cuyos nombres, siguiendo la costumbre más habitual de los griegos, «traduce» a los de las divinidades de su propio panteón más similares por sus funciones a aquellas, dado que Deméter y Dioniso tienen relación con el mundo de los muertos, como Isis y Osiris. El historiador nos hace un flaco servicio. En primer lugar, se equivoca en atribuir a los egipcios la teoría de la transmigración de las almas. Como ponen unánimamente de relieve los estudios de los egiptólogos[9], la teoría de la trasmigración del alma no sólo no está documentada en Egipto, sino que es, además, incompatible con las creencias de los egipcios y con la obsesión que muestran por conservar el cuerpo.

En segundo lugar, atribuye esta creencia también a algunos griegos, unos más antiguos y otros más recientes, pero lamentablemente de un modo muy poco explícito, ya que no nos da sus nombres. La teoría se define como un ciclo de transmigraciones del alma, con plazo fijo (3000 años), y con paso obligado por las diversas escalas del mundo animal. Tampoco especifica el motivo por el que el alma debe recorrer este ciclo.

La imprecisión de Heródoto ha provocado innúmeras discusiones de los modernos sobre si se refiere a los órficos y a Pitágoras, a los órficos y a Empédocles, o a Pitágoras y Empédocles[10]. Me adhiero a la opinión de Burkert de que Heródoto se refiere a Pitágoras y Empédocles, pero dando por supuesto que órficos y pitagóricos son una misma cosa[11].

9. Cf. Bonnet (1952) 76s; Kees (1956) 6; Montégu (1959) 83; Lloyd comm. *ad loc.* e introd. p. 57ss.

10. *a*) Órficos y pitagóricos según Nilsson (1967) 701; Montégu (1959) 83 (con dudas); Morrison (1956) 137; Casadio (1991) 128ss; *b*) Órficos y Empédocles según Rathmann (1933) 48ss (pero sin negar *a*); *c*) Pitágoras y Empédocles según Long (1948) 22; Kirk, Raven & Schofield (1983) 210s: cf. también Guthrie (1962 etc.) I, 160; 173 n. 4; West (1983) 8 n. 11; Lloyd, *ad loc.*; Casadio (1996) 203 n. 9.

11. Burkert (1972) 126 n. 38; cf. Timpanaro Cardini (1958) I 21s.

Dada la coincidencia en este punto entre órficos y pitagóricos[12] no nos extraña que se les identifique en el siguiente pasaje:

T 57 (*fr.* 427 I B.)
Diog. Oenoand. *fr.* 40 Smith
[μηδὲ λέγωμεν ὅτι ἡ ψυχὴ] με[ταβαίνουσα οὐκ ἀ]πώλλ[υτο, ὡς οἱ 'Ορφεῖ]οι, καὶ Πυθαγ[όρας οὐ] μόνος, μαιν[όμενοι δοκοῦσιν].
Y no digamos que el alma transmigra y no perece, como creen los órficos y, no menos, Pitágoras, locos de ellos.

Por su parte, Diógenes Laercio transmite una noticia, que conoce a través de Teopompo y de Eudemo de Rodas, acerca de las creencias de «los magos»:

T 58 (*fr.* 427 II B.)
Diog. Laert. 1, 9
καὶ Θεόπομπος ἐν τῆι ὀγδόηι τῶν Φιλιππικῶν· ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, καὶ τῶι ὄντι ταῖς αὑτῶν περικυκλήσει διαμενεῖν. ταῦτα δὲ καὶ Εὔδημος ὁ 'Ρόδιος ἱστορεῖ.
Teopompo en el libro octavo de las *Filípicas* (*FGrHist* 115 F 64) dice que los hombres resucitarán, según los magos, y serán inmortales y en realidad permanecerán en su propios ciclos. También lo cuenta Eudemo de Rodas (*fr.* 89 Wehrli).

En esta noticia el alma aparece como inmortal, y se menciona un ciclo, pero con pocas explicaciones. La atribución de la teoría a los «magos» no nos extraña si tenemos en cuenta que la palabra μάγοι se encuentra en el *Papiro de Derveni* referida a oficiantes órficos[13].

Conservamos dos fragmentos literales atribuidos a Orfeo por Vecio Valente, en que se sostiene que el alma es inmortal y procede de Zeus:

T 59 (*frr.* 425-426 B.)
(I) Vett. Valens 317, 19 Pingree
ψυχὴ δ' ἀθάνατος πάντων, τὰ δὲ σώματα θνητά.
El alma de todas las cosas es inmortal: mas los cuerpos, mortales.

(II) Vett. Valens 317, 19 Pingree
ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ἐκ Διός ἐστιν.
El alma, inmortal y desconocedora de la vejez, viene de Zeus.

12. Sobre la cual cf. cap. 7.
13. P. Derveni col. VI 1 (T 117) εὐ]χαὶ καὶ θυσ[ί]αι μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ψυχάς,] ἐπ[ωιδὴ δ]ὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[ποδὼν γι[νομένου]ς μεθιστάναι· ... τὴν θυσ[ία]ν τούτου ἕνεκε[ν] π[οιοῦσ]ι[ν] οἱ μά[γο]ι. 'Invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos puede cambiar de sitio a los démones que estorban ... Por eso es por lo que hacen el sacrificio los magos.'

3.5. Las láminas de Olbia y Heráclito

Sin duda hemos de poner aún en relación con todo este conjunto la doctrina aludida en las láminas de hueso de Olbia.

En las excavaciones de Olbia, también llamada Borístenes, una antigua colonia de Mileto, situada en la orilla occidental del Dnieper, cerca de su desembocadura en el Mar Negro se hallaron tres *graffiti* sobre pequeñas láminas de hueso, datables en el V a. C., que documentaban la presencia de órficos en un culto dionisíaco en la ciudad en una época sumamente temprana. Son los textos que recogimos como T 51 a propósito de la idea de la verdad como revelación, en el capítulo 2, pero que ahora debemos analizar en el contexto de las teorías sobre el alma. Merece la pena repetirlos:

a) βίος θάνατος βίος | ἀλήθεια, | Διό(νυσος) Ὀρφικοί.
b) εἰρήνη πόλεμος | ἀλήθεια ψεῦδος | Διόν(υσος).
c) Διόν(υσος) | [ψεῦδος] ἀλήθεια | σῶμα ψυχή.
a) Vida-muerte-vida | verdad | Dioniso, órficos.
b) Paz-guerra | verdad-mentira | Dioniso.
c) Dioniso | mentira[14]-verdad | cuerpo-alma.

La especie de eslógan contenido en la laminilla a) proclama una doctrina que propugna una nueva vida, una vida «de verdad», tras la muerte, por oposición a la «vida de mentira» que creemos la auténtica. Por su forma y contenido evoca[15] un par de fragmentos de Heráclito:

> Heraclit. *fr.* 41 Marc. (22 B 88 D.-K.) ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. 'Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, lo despierto y lo dormido, joven y viejo. Pues los unos, convertidos, son los otros, y los otros, convertidos, son ésos, a su vez'.
>
> Heraclit. *fr.* 47 Marc. (22 B 62 D.-K.) ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. 'Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquellos, muriendo otros la vida de aquéllos'[16].

14. La palabra «mentira» es restituida por Vinogradov, quien también lee con claridad «cuerpo» frente a primeras lecturas menos claras.
15. West (1982) 18.
16. Cf. Eur. *fr.* 638 N²; 833 N², Pl. *Cratyl.* 400c, *Gorg.* 493a, Clem. Alex. *Strom.* 3, 3, 17, 1 (recogidos como T 63 I-III). Véase también tras T 80.

El texto *a*) de Olbia manifiesta la esperanza personal de unos creyentes. El enunciado tripartito vida-muerte-vida sugiere una secuencia en la que la muerte es un tránsito entre dos vidas. En este contexto lo más coherente es interpretarlo en términos de la doctrina de la metempsicosis[17], para la que la vida mortal sería un interludio en la existencia de una forma más alta de vida, un estado feliz al que el iniciado volverá, una vez que la muerte lo libere de la vida terrenal. El dios que sirve de garante a la teoría es Dioniso. Nos hallamos, pues, en un ámbito dionisíaco. Pero lo más interesante es que este teoría se relaciona con (o se atribuye a) los órficos. El testimonio es tanto más valioso cuanto que se trata de la más antigua documentación, con mucho, de las muy escasas de que disponemos sobre el nombre de los órficos como tales. Burkert[18] pone el acento en que el sufijo griego -ικο- servía para marcar un grupo caracterizado por diferenciación, de modo que la autodesignación como «órficos» implica la existencia de un grupo de seguidores de Dioniso que se consideraba aparte de los demás por su fe en la autoridad de Orfeo.

En cuanto a la laminilla *b*) ya comentábamos que nos recuerda el *fr.* 77 Marc. de Heráclito (22 B 67 D.-K.) «Dios: día/noche, invierno/verano, guerra/paz, etc.». En el fragmento de Heráclito los contrarios se resuelven en el uno divino y la guerra es el principio activo que mantiene el orden del cosmos. Tal vez en nuestro texto también deba entenderse que tras los contrarios subyace la unidad de lo divino, enunciada en el nombre de Dioniso[19]. En todo caso, en el orfismo de Olbia guerra y paz deben tener una significación cosmológica o teológica, que no alcanzamos a precisar.

Por último, en la laminilla *c*) el nombre del dios aparece asociado a dos pares de contrarios, uno, el ya reiterado, mentira/verdad. El otro, se refiere a la contraposición entre la verdad del alma frente a la mentira del cuerpo, lo que nos sitúa en el ámbito de la doctrina del *soma-sema*[20].

Las láminas óseas de Olbia documentan, pues, un culto de Dioniso relacionado con el orfismo en una época muy temprana[21] que, por la fe-

17. Vinogradov (1991); Tortorelli (1995a) 84; (1995b) 477s; Baumgarten (1998) 90; Bernabé (1998) 70.
18. Burkert (1982) 12.
19. Cf. Tortorelli (1995b) 477; Scalera McClintock (1990) 81.
20. El pasaje más conocido es Plat. *Cratyl.* 400c (T 63 I). Acerca de la cuestión cf. Bernabé (1995a) 204-237; cf. además Tortorelli (1995b) 478; Bernabé (1998) 70.
21. Cf., además de los artículos citados, Burkert (1980) 36-38, (1982) 12, (1998) 395, (1999) 70s; West (1982), (1983) 17-19; Erhardt (1983 [21988]); Cole (1984) 42s; Sfameni Gasparro (1984) 151s; Graf (1985); Casadio (1986) 295s; Scalera McClintock (1990); Vinogradov (1991); Vinogradov - Kryzickij (1995) 116s; Bottini (1992) 151-157; Rus'ajeva (1992) 16-18; Zhmud' (1992), (1997) 119s; Di Marco (1993) 109; Vegetti (1994) 73s; Parker (1995) 485; Bernabé (1995a) 219, (1995b) 24s, (1999); Tortorelli (1995) 84; Dettori (1997); Baumgarten (1998) 89ss; Albinus (2000) 124s; Lévêque (2000); Tortorelli (2000) 27ss; así como las reseñas en *SEG* XXVIII 1978, 192 s. nn. 659-661, XXXII 1982, 221 n. 796, XLI 1991, 211 n. 621; XLII 1992, 198s n. 720; y la edición de Dubois (1996) 154-155.

cha y por el lugar, se puede identificar con el culto dionisíaco al que se refiere Heródoto 4, 79s (Orph. *fr.* 563 B.) y que, merced a este texto, podemos interpretar ahora como órfico. Corroboran la realidad de la existencia —largo tiempo negada por los escépticos— de un grupo de practicantes de un culto dionisíaco que se asociaban, al mismo tiempo, a la figura de Orfeo, al que consideraban garante de determinadas creencias. De acuerdo con ellas, el ser humano está compuesto por un alma inmortal diferenciada de un cuerpo mortal. Su alma, tras pasar (una o varias veces) por una vida no verdadera, que constituye, paradójicamente, una muerte para la auténtica vida, se reintegrará a su situación primitiva. Una doctrina que se considera la verdad, probablemente porque procede de la revelación en los misterios, frente al error en que viven los que no la siguen, y en la que la guerra y la paz parecen metáforas de oscuro significado sobre el orden del mundo. Por otra parte, las láminas de Olbia ponen, además, sobre la mesa, de nuevo la cuestión de la relación del orfismo con Heráclito.

3.6. El testimonio de Platón

Pero nuestra fuente principal para el conocimiento de la antigua teoría órfica del alma es Platón, sobre cuyos testimonios podemos vertebrar otros procedentes de otros autores, para reconstruir un esquema doctrinal bastante coherente[22]. Veamos primero los pasajes y luego los comentaremos conjuntamente.

T 60 (*fr.* 424 B.)
Plat. *Meno* 81a
ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα. ... οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι· λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος ... καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν ... φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τότε μὲν τελευτᾶν - ὃ δὴ ἀποθνῄσκειν καλοῦσι - τότε δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον.
Pues se lo he oído a varones y mujeres entendidos en asuntos divinos... Quienes lo dicen son los sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo[23]. También lo dice Píndaro, como

22. Cf. Bernabé (1995a), (1996a), cf. también Kingsley (1995) 116 «la idea de que el estrato original, prealegórico, del mito derive de un poema órfico sobre el mundo subterráneo no es nueva y está bien fundada»; Casadesús (1997b) 69s.
23. Recuérdese el comentarista del *Papiro de Derveni*, que trata, a su modo, de «dar cuenta» del sentido de un poema órfico.

otros muchos poetas; los que son inspirados por los dioses[24]... Afirman, en efecto que el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término —al que llaman morir— y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca; y que por eso es necesario pasar la vida con la mayor santidad posible.

Sin duda la terminología platónica es confusa. La que llega a un término no es, naturalmente, el alma, sino la vida humana (ya se ha dicho que el alma es inmortal). «Morir» es una mera palabra, porque el alma no perece nunca. La necesidad de santidad se explica porque el alma puede ser castigada en el más allá por sus culpas en este mundo. Comparte nuestro texto una característica con los textos órficos: la relativa intercambiabilidad entre «alma» e «individuo». Los órficos nunca logran imaginar del todo un alma privada de forma. La difunta órfica de Hiponio que se entierra con su laminilla de oro, que le da instrucciones para su tránsito por el otro mundo, es acompañada en un tumba por una lámpara. Si espera poder usar la lámpara y leer las letras de la laminilla es que no se representa a sí misma en su transcurso por el otro mundo sin ojos y sin manos. Y cuando los órficos imaginan castigos en el Más Allá se ven perseguidos por antorchas, chapoteando en barro y sufriendo miedo, todo lo cual sugiere una concepción corpórea del alma.

Pero sigamos.

T 61 (*fr.* 428 B.)
(I) Plat. *Phaed.* 70c
σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ τῇδέ πῃ, εἴτ' ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὐ. παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.
Y examinémoslo de este modo: si es que están en el Hades las almas de las personas que han muerto o no. Y es que hay un antiguo relato[25], que me viene a la mente, según el cual están allí habiendo ido desde aquí, pero de nuevo vuelven y nacen de los muertos.

(II) Olympiodor. *in Plat. Phaed.* 10, 6 (145 Westerink)
Ὀρφικὸς γάρ ἐστι καὶ Πυθαγόρειος.
(El «antiguo texto») es órfico y pitagórico.

24. Aquí inserta Platón un fragmento de Píndaro (*fr.* 133 Sn.-Maehl. = Orph. *fr.* 443 B. [T 80]). Es curioso que, para fundamentar teorías órficas, Platón haya preferido citar a Píndaro y no a los propios poemas órficos. La razón más probable es que el filósofo ha preferido un orfismo «filtrado» y moralizado, como el que asume el poeta tebano, en lugar del que se manifestaba en los poemas órficos antiguos, que debían de contener aspectos que le resultaban groseros e inaceptables por su visión filosófica, cf. Bernabé (1999a).
25. Platón le llama repetidas veces «antiguo relato» o «relato sagrado» a la poesía órfica sobre el más allá.

(III) Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 203 (123 Westerink)
ὅτι 'παλαιὸς' ὁ λόγος, 'Ορφικός τε γὰρ καὶ Πυθαγόρειος, ὁ πάλιν ἄγων τὰς ψυχὰς εἰς τὸ σῶμα καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀνάγων, καὶ τοῦτο κύκλωι πολλάκις.
El texto es «antiguo» pues es órfico y pitagórico, que lleva de nuevo las almas a un cuerpo y de nuevo vuelve a sacarla del cuerpo y eso muchas veces, de forma cíclica.

El castigo se relaciona explícitamente con la teoría del cuerpo como cárcel o como tumba del alma, en la que ésta debe pasar, aherrojada, un castigo, sobre la tierra (cuyo motivo veremos luego en §3.7):

T 62 (*fr.* 429 I-II B.)
(I) Plat. *Phaed.* 62b
ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾶι ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάιδιος διιδεῖν.
Pues bien, lo que se cuenta en los textos secretos sobre eso, de que las personas estamos bajo una especie de custodia y sobre todo que no debemos liberarnos de ella ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever.

(II) Schol. *ad loc.* (10 Greene) ἐντεῦθεν τὸ πρῶτον πρόβλημα τὸ μὴ δεῖν ἐξάγειν ἑαυτόν· οὗ ἐπιχείρημα μυθικὸν ἐξ 'Ορφέως ληφθέν.
De ahí el primer problema, que no se pueda uno liberar, de lo cual hay un testimonio mítico tomado de Orfeo.

Platón parece creer que el texto órfico debe ser sometido a una determinada interpretación para que sea verdadero y aceptable por su punto de vista filosófico. Su interpretación será que los iniciados son los filósofos, pero eso es naturalmente una visión sesgada y deformada del texto al servicio del ideario platónico[26]. Con esta actitud, Platón no hace sino situarse en la línea de comentaristas como el del *Papiro de Derveni*, que intentan dar una nueva explicación de los textos antiguos, porque, entendidos literalmente, no son ya admisibles para las exigencias intelectuales de la época.

En cuanto al escolio, alude a la existencia de un mito órfico que fundamenta la creencia, pero todavía no abordaré esa cuestión (cf. § 3.9). Continuemos con los testimonios de que disponemos.

26. Cf. Bernabé (1996b).

T 63 (*fr.* 430 B.)
(I) Plat. *Cratyl.* 400c
καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σῶμα), ὡς τεθαμμένης ἐν τῶι νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτωι σημαίνει ἃ ἂν σημαίνηι ἡ ψυχή, καὶ ταύτηι σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώιζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσηι τὰ ὀφειλόμενα, {τὸ} σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν οὐδ' ἓν γράμμα.
En efecto algunos afirman que éste [el cuerpo] es sepultura[27] del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, por otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se le llama correctamente «signo». Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia, es «salvamento» del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra.

Sin entrar en los vericuetos de este difícil pasaje, parece claro que Platón conoce una teoría en que se dice que el cuerpo (σῶμα) es una sepultura (σῆμα). A los órficos les encantaban los juegos de palabras y las etimologías[28]. Un grupo de esos «individuos que saben dar cuenta de los textos» como aquellos a los que se refería el texto del Menón, explican que el cuerpo es un signo (lo hacen, porque σῆμα, además de 'sepultura' significa 'signo'), y lo es porque el alma se manifiesta a través del cuerpo. Platón, por su parte, decide corregirlos[29] y da una etimología nueva, según la cual σῶμα es un sustantivo abstracto en -μα sobre el verso σώζω 'salvar', esto es, σῶ-μα significaría 'salvamento'. El filósofo presume de que su etimología es mejor, porque no hace falta cambiarle ni una letra.
Platón alude a la misma doctrina en el *Gorgias* y Clemente nos aclara que era conocida por el pitagórico Filolao.

(II) Plat. *Gorg.* 493a
καὶ ἡμεῖς τῶι ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα.

27. Hay en griego un juego de palabras, entre σῶμα 'cuerpo' y σῆμα 'sepultura'. Sin embargo, σῆμα significa también 'signo', lo que explica el intento de explicación que Platón menciona a continuación.
28. Cf. Bernabé (1992b); (1999c).
29. Aunque habitualmente se dice que esta etimología es órfica, un análisis más detenido del texto pone de manifiesto que, aunque basada en doctrinas órficas, es del propio Platón, cf. Bernabé (1995a), donde el pasaje se comenta extensamente.

Y nosotros en realidad quizá estamos muertos; al menos yo le he oído a alguno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una sepultura.

(III) Clem. Alex. *Strom.* 3, 3, 17, 1[30]
ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· ʽμαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῶι σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτωι τέθαπται'.
Es adecuado acordarse del dicho de Filolao (44 B 14 D.-K., p. 402ss Huffman[31]). Pues dice el pitagórico lo siguiente: 'también lo testimonian los antiguos teólogos y adivinos, en la idea de que por pagar ciertos castigos el alma se ve uncida al cuerpo y está sepultada en él como en una sepultura'.

Hallamos de nuevo, coincidencias entre órficos y pitagóricos, en este caso, un pitagórico que cita un texto órfico como apoyo a sus teorías. La idea es que el alma debe expiar algo y lo hace reencarnando en otro cuerpo.

Jámblico insiste en que la teoría procede de «los que cuentan los misterios» y nos da nuevos detalles:

(IV) Iamblich. *Protr.* 77, 27 Des Places (= Aristot. *fr.* 60 Rose)[32]
τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, εἰ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνίσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίαι πάντες. τοῦτο γὰρ θεῖον οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτεμάτων. πάνυ γὰρ ἡ σύζευξις τοιούτωι τινι ἔοικε πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς. ὥσπερ γὰρ τοὺς ἐν τῆι Τυρρηνίαι φασὶ βασανίζειν πολλάκις τοὺς ἁλισκομένους προσδεσμεύοντας πρὸς ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι νεκροὺς ἀντιπροσώπους ἕκαστον πρὸς ἕκαστον μέρος προσαρμόττοντας, οὕτως ἔοικεν ἡ ψυχὴ διατετάσθαι καὶ προσκεκολλῆσθαι πᾶσι τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν.
¿Quién al ver esto se consideraría feliz y afortunado, si, como dicen los que cuentan los misterios, desde el primer momento nuestra naturaleza fue constituida, como si estuviera destinada a un castigo? Pues eso es lo que de una forma divina proclaman los más antiguos, cuando dicen que el alma paga un castigo y que no-

30. Después de citar el pasaje del *Crátilo* (T 63 I).
31. Huffman considera espurio el fragmento, pero cf. los argumentos de Bernabé (1995a).
32. Cf. una referencia muy similar en Augustin. *c. Pelag.* 4 (15), 78, en donde nos enteramos que procede de Aristóteles, así como Athen. 4, 157c, quien recoge una noticia muy parecida de Clearco (*fr.* 38 Wehrli) a propósito de un pitagórico de nombre Euxiteo.

sotros vivimos para expiar los mayores crímenes. Pues la unión del alma con el cuerpo recuerda algo de este tipo. Es así, dicen, como entre los tirrenos torturan a muchos de sus prisioneros. Atan vivos a cada uno de ellos cara a cara y miembro a miembro con un cadáver. De igual modo el alma parece haberse estirado y unido a todos los órganos sensibles del cuerpo.

Tras la expiación, el alma obtiene un destino feliz en el más allá, consistente en una especie de banquete y en la embriaguez sempiterna, una imagen que no parece gustarle a Platón, a juzgar por la forma despectiva con la que alude a esta idea. El testimonio de Plutarco nos aclara que se refiere a los órficos.

T 64 (*fr.* 431 B.)
(I) Plat. *Resp.* 363c[33]
Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντες τῶι λόγωι καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον. οἱ δ' ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτίνουσιν μισθοὺς παρὰ θεῶν· παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ ὁσίου καὶ εὐόρκου. ταῦτα δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐγκωμιάζουσιν δικαιοσύνην.
Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados (e.d. Hesíodo y Homero), pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que los hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna. Otros los premian con recompensas aún más crecidas, pues afirman que el hombre piadoso y cumplidor de los juramentos dejará tras de sí hijos de sus hijos y una estirpe. Tales cosas y aún otras dicen en elogio de la virtud.

(II) Plut. *Comp. Cim. Luc.* 1, 2
Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα, τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν Ἅιδου μέθην αἰώνιον.
Platón se burla de los seguidores de Orfeo, que prometen a los que viven rectamente, como recompensa en el Hades, una borrachera sempiterna.

33. Cf. Lobeck (1839) 806s; 72; Tannery (1901) 315s, Rohde (1907) 129 n. 3; Dieterich (1913); Nilsson (1935) 209ss; (1967) 688, n. 4; Linforth (1941) 85ss; Montégu (1959) 85; West (1983) 23s; Velasco López (1992) 214; Casadio (1994) 85; Casadesús (1995a), 60ss; Bernabé (1998a) 75s.

El propio Plutarco se refiere a esta creencia en términos más respetuosos en otro pasaje:

> T 65 (*fr.* 594 B.)
> Plut. *fr.* 178 Sandbach
> ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι.
> Una vez que se ha saciado de ello y ha sido iniciado, se vuelve libre y marcha liberado; coronado, celebra los misterios y pasa su tiempo en compañía de hombres santos y puros.

Que ésta debía de ser una creencia bastante común en la época clásica parece claro a partir del testimonio de una serie de pasajes de comedia cuyos autores se burlan de ella. Por ejemplo, un personaje de Aristófanes, habla de la felicidad del otro mundo frente a la infelicidad de éste jugando con el hecho de que los griegos tenían la costumbre de ungir y de coronar tanto a los muertos como a quienes iban a participar en un banquete. Aristófanes no haría bromas sobre este tipo de creencias si no estuvieran bastante generalizadas en la Atenas de su época. Las bromas sobre elementos no bien conocidos por el público no tendrían la menor gracia[34].

> T 66 (*fr.* 432 B.)[35]
> Aristoph. *fr.* 504 K.-A.
> καὶ μὴν πόθεν Πλούτων γ' ἂν ὠνομάζετο,
> εἰ μὴ τὰ βέλτιστ' ἔλαχεν; ἓν δέ σοι φράσω,
> ὅσωι τὰ κάτω κρείττω 'στιν ὧν ὁ Ζεὺς ἔχει·
> ...
> ‹ › οὐ γὰρ ἄν ποτε 6a
> οὕτω †στεφανωμένοι 6b
> προὐκείμεθ', οὐδ' ἂν †κατακεχριμένοι†,
> εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει.
> διὰ ταῦτα γάρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι.
> ¿Y de dónde crees que le viene el nombre a Plutón (*e. d. «Rico»*)
> si no es porque se llevó la mejor parte?[36] Te diré una cosa:
> ¡Cuánto mejor es lo de abajo que lo que posee Zeus!
> ...
> Y no yaceríamos coronados, ni ungidos(?)[37]

34. En las *Ranas* 85 Aristófanes habla de un banquete de felices en el otro mundo. Encontramos bromas similares en Pherecr. *fr.* 113, 30 ss K.-A.
35. Cf. Graf (1974) 103-107.
36. En el reparto de poderes de los dioses.
37. En el sepelio. El texto es dudoso en esta parte.

si no fuéramos a beber, nada más bajar.
Por eso se les llama «felices».

La promesa del vino a los fieles se encuentra también en dos laminillas órficas en forma de hoja de hiedra con un texto casi idéntico halladas en 1985, en Tesalia, en el emplazamiento de la antigua Pelina o Pelinaion:

T 67 (*fr.* 485 B.)
Lamella aurea IV a. Ch. Pelinnae (Palaiogardíki) reperta, prim. ed. Tsantsanoglou- Parássoglou (1987), cf. Bernabé-Jiménez (2001) 87ss, 267s.

Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.
εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Β‹άκ›χιος αὐτὸς ἔλυσε.
τα{ι}ῦρος εἰς γάλα̣ ἔθορες.
αἶψα εἰς γ‹ά›λα ἔθορες.
κ̣ριὸς εἰς γάλα ἔπεσ‹ες›.
οἶνον ἔχεις εὐδ‹α›ίμονα τιμὴ‹ν›
κα̣ὶ σ̣ὺ μὲν εἶς ὑπὸ̣ γῆ̣ν τελέσ̣ας ἅπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este [día.
Dí a Perséfone que el propio Baco te liberó.
Toro, te precipitaste en la leche.
Raudo te precipitaste en la leche.
Carnero, caíste en la leche.
Tienes vino, dichoso privilegio
y tú irás bajo tierra[38], cumplidos los mismos ritos que los demás [felices.

3.7. Castigos para los no iniciados

Podríamos preguntarnos qué es lo que ocurre con los que no hayan sido iniciados. Platón también presenta, frente al panorama feliz de los iniciados, que gozarán de un mejor destino en el más allá, un siniestro cuadro de castigos para quienes no lo han sido.

T 68 (*fr.* 433 B.)
(I) Plat. *Epist.* 7, 335a
πείθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μηνύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δίκας τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῆι τοῦ σώματος.

38. He optado por la lectura de Luppe (1989) 14 κα̣ὶ σ̣ὺ μὲν εἶς. Los primeros editores, Tsantsanoglou y Parássoglou (1987) 15, leyeron κάπ̣μ̣ένει σ' (así también Pugliese Carratelli [1993] 62).

Es realmente preciso creer siempre en los relatos antiguos y sagrados que de hecho nos revelan que el alma es inmortal y sufre juicios y paga terribles castigos cuando una se separa del cuerpo.

(II) Plat. *Leg.* 870d
καὶ πρὸς τούτοις, ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Ἅιδου γίγνεσθαι, καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτεῖσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ' ἄλλου τοιαύτηι μοίραι τελευτῆσαι τὸν τότε βίον.
Y además de eso, el razonamiento que convence muchísimo a muchos cuando lo oyen de labios de los que se ocupan de estas cosas en los misterios, esto es, que en el Hades hay un castigo para tales delitos y que es forzoso que, volviendo otra vez aquí, paguen la pena exigida por la naturaleza, la misma cosa que uno le hizo a quien la sufrió, acabar la nueva vida a manos del otro, con el mismo destino.

(III) Plat. *Resp.* 330d
οἵ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὦσιν.
Y los cuentos que se cuentan acerca de la situación en el Hades, que el que ha cometido aquí injusticia debe pagar allí la pena, hasta entonces tomados a risa, le transtornan ahora el alma, no vaya a ser que sean verdaderos.

Los tres textos sugieren la existencia de castigos en el otro mundo (también el *Papiro de Derveni* habla en su columna V (T 116) de los «terrores del Hades» en un contexto órfico), así como en este mundo. Pero en otros pasajes Platón es más explícito.

T 69 (*fr.* 434 B.)
(I) Plat. *Resp.* 363d
τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἅιδου καὶ κοσκίνωι ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν, ἔτι τε ζῶντας εἰς κακὰς δόξας ἄγοντες, ἅπερ Γλαύκων περὶ τῶν δικαίων δοξαζομένων δὲ ἀδίκων διῆλθε τιμωρήματα, ταῦτα περὶ τῶν ἀδίκων λέγουσιν. ἄλλα δὲ οὐκ ἔχουσιν. ὁ μὲν οὖν ἔπαινος καὶ ὁ ψόγος οὗτος ἑκατέρων
En cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a a llevar agua en un cedazo. Durante su vida los abocan a la mala fama y aplican a los injustos cuantos castigos ha enumerado Glaucón acerca de los justos que

pasan por malvados; no tienen otros. Tal es, pues, el elogio y el castigo de unos y de otros.

(II) Plat. *Gorg.* 493a

ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς ... τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ὧι ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῶι ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τοὐναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἅιδου - τὸ ἀιδὲς δὴ λέγων - οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρωι τοιούτωι τετρημένωι κοσκίνωι. τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνωι ἀπήικασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην.

Al menos yo le he oído a alguno de los sabios que ... (cf. T 63 II). La parte del alma en que residen las pasiones resulta ser de una naturaleza que se deja seducir y se mueve violentamente arriba y abajo. A esa parte un ingenioso individuo experto en mitos, tal vez siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó «tinaja» (*pithos*) por lo confiado (*pithanón*) y fácil para dejarse convencer, y a los no iniciados (*amyetoi*), «insensatos» (*anoetoi*), comparando esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, a una tinaja (*pithos*) agujereada, por su insaciabilidad. Él, Calicles, al contrario que tú, nos enseña que en el Hades —se refiere a lo invisible (*a-idés*)— los no iniciados serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo asimismo agujereado. Y según afirma el que me lo decía, el cedazo es el alma, y es que comparó el alma de los insensatos a un cedazo como si estuviera agujereada, porque no es capaz de retener nada por desconfianza y olvido.

(III) Plat. *Phaed.* 69c

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῶι ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρωι κείσεται ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

Y puede ser que los que nos instituyeron las iniciaciones no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber

cumplido los ritos «yacerá en el fango» pero el que llega purificado y cumplidos los ritos, habitará allí con los dioses.

(IV) Plot. 1, 6, 6
διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς Ἅιδου κείσεσθαι ἐν βορβόρωι, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρωι διὰ κάκην φίλον.
Por eso en los ritos de iniciación se dice con razón, alegóricamente, que el que no esté purificado yacerá en el fango en el Hades. Porque el que no es puro, es, por su maldad, amigo del fango.

(V) Xenophont. *Oecon.* 7, 40
οὐχ ὁρᾷς, ἔφην ἐγώ, οἱ εἰς τὸν τετρημένον πίθον ἀντλεῖν λεγόμενοι ὡς οἰκτίρονται, ὅτι μάτην πονεῖν δοκοῦσι;
¿No ves - dije yo - cómo se afligen los que cuentan que llevan agua a la tinaja agujereada, porque evidentemente se afanan en vano?

(VI) Ps.-Plat. *Axioch.* 371d
ὅσοις δὲ τὸ ζῆν διὰ κακουργημάτων ἠλάθη, ἄγονται πρὸς Ἐρινύων ἐπ' ἔρεβος καὶ χάος διὰ Ταρτάρου, ἔνθα χῶρος ἀσεβῶν καὶ Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς καὶ Ταντάλου δίψος καὶ Τιτυοῦ σπλάγχνα αἰωνίως ἐσθιόμενα καὶ γεννώμενα καὶ Σισύφου πέτρος ἀνήνυτος, οὗ τὰ τέρματα αὖθις ἄρχει πόνων. ἔνθα θηρσὶν περιλιχμώμενοι καὶ λαμπάσιν ἐπιμόνως πυρούμενοι Ποινῶν καὶ πᾶσαν αἰκίαν αἰκιζόμενοι ἀιδίοις τιμωρίαις τρύχονται.
Pero los que han dirigido su vida por malas acciones son llevados por las Erinis al Érebo y al Caos a través del Tártaro, donde se hallan la residencia de los impíos, las tinajas sin fondo de las Danaides, Tántalo torturado por la sed, las entrañas de Ticio comidas y eternamente regeneradas, la piedra interminable de Sísifo, cuyo esfuerzo comienza de nuevo sin fin. Allí, lamidos por fieras salvajes, quemados continuamente por las antorchas de las Furias y maltratados por suplicios de toda clase, se consumen en eternas condenas.

En el T 69 II vemos la huella de un comentarista que juega con las palabras, esto es, interpreta el texto por medio de delirantes análisis etimológicos, lo que de nuevo nos recuerda las técnicas de trabajo del comentarista del *Papiro de Derveni*. Este κομψὸς ἀνήρ no es un poeta, sino un intérprete que se sirve de la etimología como método de análisis (παράγων τῶι ὀνόματι)[39]. Una propuesta reciente bastante verosímil[40] pien-

39. Cf. Bernabé (1995s) 228s, (1998a) 51s.
40. Casadesús (1997a).

sa que el tal siciliano o italiota no es sino el propio Platón, que está jugando a ese «deporte» muy de su época. Dejando estos juegos aparte, así como las libres reelaboraciones platónicas al servicio de sus propios intereses filosóficos y literarios, el texto que sirve de base para el análisis del italiota, y que es un texto órfico, nos presenta a los no iniciados, es decir, a quienes no han participado en los misterios órficos, castigados en el otro mundo a llevar agua en un cedazo a un cacharro agujereado, uno de esos castigos consistentes en perpetuos esfuerzos inútiles (como la piedra de Sísifo, arrastrada con esfuerzo a la cima para luego caer de nuevo, sin cesar), que los griegos concebían como el *summum* de la desesperación.

El espectáculo presentado por el diálogo pseudoplatónico *Axíoco* es más vívido y horrible. Además de compartir sede con los grandes condenados míticos, la Danaides, Ticio, Tántalo y Sísifo, los impíos son atormentados con antorchas y atacados por fieras. No fieras, pero sí «serpientes y alimañas de toda clase» son aludidos por Aristófanes en su burlesca descripción del más allá en las *Ranas*.

3.8. La metempsicosis en las *Rapsodias*

El mismo esquema del ciclo de reencarnaciones y de liberación del ciclo que reconstruimos a partir de los testimonios platónicos aparece después en las *Rapsodias*. Después de narrar el mito de la fulminación de los Titanes (cf. §3.9), el poema abordaría el tema de la transmigración de las almas. Éstas, que son inmortales, deben vagar de un cuerpo a otro y sufrir castigos en el otro mundo hasta que Dioniso las libere del ciclo y les permita quedar en el Más Allá llevando una vida semidivina[41]. Tenemos la suerte de contar con algunos fragmentos literales y bastante significativos de esta parte del poema.

T 70 (*fr.* 338 B.)
Procl. *in Plat. Remp.* II 338, 10 Kroll[42]
ταῦτα καὶ τῆς Ὀρφικῆς ἡμᾶς ἐκδιδασκούσης θεολογίας. ... ὅταν μετὰ τὴν τῶν Τιτάνων μυθικὴν δίκην καὶ τὴν ἐξ ἐκείνων γένεσιν τῶν θνητῶν τούτων ζώιων λέγηι πρῶτον μέν, ὅτι τοὺς βίους ἀμείβουσιν αἱ ψυχαὶ κατὰ δή τινας περιόδους καὶ εἰσδύονται ἄλλαι εἰς ἄλλα σώματα πολλάκις ἀνθρώπων·

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγάροισιν
εὔκοσμοί τ' ἄλοχοι καὶ μητέρες ἠδὲ θύγατρες
γίνοντ' ἀλλήλων μεταμοιβομένηισι γενέθλαις.

ἐν γὰρ τούτοις τὴν ἀπ' ἀνθρωπίνων σωμάτων εἰς ἀνθρώπινα μετοίκισιν αὐτῶν παραδίδωσιν ... ἔπειθ' ὅτι καὶ εἰς τὰ ἄλλα ζῶια

41. Sobre la versión pitagórica de la metempsicosis y su relación con la órfica, cf. § 3.10.
42. Cf. Lobeck (1839) 795ss; Kern (1888b); Zeller (1910) II 155; Rathmann (1933) 72; 104; 106; Linforth (1941) 326; Ziegler (1942) 1394; Casadio (1991) 138; Brisson (1987) 68s.

μετάβασίς ἐστι τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρωπίνων, καὶ τοῦτο διαρρήδην 'Ορφεὺς ἀναδιδάσκει, ὁπηνίκα ἂν διορίζηται·

οὕνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοιο
ἀνθρώπων ζώιοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοις·
ἄλλοτε μέν θ' ἵππος, τότε γίνεται ‹ ¯˘ ˘¯˘ ›
ἄλλοτε δὲ πρόβατον, τότε δ' ὄρνεον αἰνὸν ἰδέσθαι,
ἄλλοτε δ' αὖ κύνεόν τε δέμας φωνή τε βαρεῖα,
καὶ ψυχρῶν ὀφίων ἕρπει γένος ἐν χθονὶ δίηι.

Es lo que nos enseña la teología órfica ... nos lo transmite claramente Orfeo cuando, después del mito del castigo de los Titanes y del nacimiento de los seres mortales, dice primero que las almas cambian de vida según determinados períodos y penetran a menudo unas en unos cuerpos y otras en otros:

Los mismos son padres e hijos en las casas,
decorosas esposas, madres e hijas;
nacen unos de otros con la mudanza de las generaciones.

en efecto, en estos versos nos transmite el cambio de residencia de unos cuerpos humanos en otros, ... pero luego hay también cambio de las almas humanas en otros animales, y eso nos lo enseña también Orfeo cuando distingue:

Pues el alma, mudada según los ciclos del tiempo
transmigra de hombres a unos y otros animales:
unas veces viene a ser caballo, otras ...[43]
otras veces oveja, otras, ave de pavoroso aspecto,
otras en cambio cuerpo canino y voz profunda,
y estirpe de gélidas sierpes que se arrastra en la divina tierra.

Algunos de los temas tratados en este pasaje los hallamos en Empédocles. En primer lugar, las referencias a los «ciclos»[44]:

Emped. *fr.* 8 Wright (31 B 17 D.-K.) 13 *fr.* 16 (31 B 26) 12[45] κατὰ κύκλον 'según el ciclo'.

Ciclos que son especificados en otros pasajes:

Emped. *fr.* 107 Wright (31 B 115 D.-K.) 7s
φυόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
En la hechura de formas mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida.

43. Hay una laguna en el texto, en la que se mencionaría otro animal.
44. También presentes en la laminilla de Turios (*fr.* 488 B.) 5 en que el alma declara κύκλου δ' ἐξέπταν 'salí volando del ciclo' (de las reencarnaciones).
45. Cf. *fr.* 16 Wright (31 B 26 D.-K.) 1; 47 (35), 10.

Emped. *fr.* a(ii) (v. 282) Martin-Primavesi
[ἀλ]λ̣ὰ μεταλλάσσον̣[τ' ἀΐσσ]ε̣ι̣ κύκλωι̣ [ἁπάντηι.]
Sino que en su cambio, se precipitan por doquier en círculo.
Emped. *fr.* 108 Wright (31 B 117 D.-K.)
ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.
Que yo he sido antes un joven y una joven,
un matorral y un pájaro, y un mudo pez del mar.
Emped. *fr.* a(ii)(vv. 266s) Martin-Primavesi
[πολλ]οὶ δ' αἰῶνες π̣ρότερ[οι? ...
[πρὶν] τ̣ούτων μεταβῆνα̣[ι[46]
Y numerosas generaciones al principio ...
antes de que cambien ....

Más específicamente, un antepasado puede volver a encarnar en otro ser. Empédocles imagina truculentamente la escena en que familiares sacrifican una res que resulta ser depositaria del alma de un familiar.

Emped. *fr.* 124 Wright (31 B 137 D.-K.) 1-2, 9-10
μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος·
...
ὡς δ' αὔτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες 9
θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.
Alza un padre a su hijo, transmutado en su figura,
y entre plegarias se apresta a degollarlo, el enorme infeliz ...
De igual modo un hijo que toma a su padre (o a su madre unos [niños).
le arrancan la vida y devoran la carne antes amada.

Pero volvamos al poema órfico. Debían estar en el poema muy próximos a los versos anteriores estos otros en los que se especifica la diferencia de tratamiento de las almas de los animales con repecto a las de los seres humanos.

T 71 (*fr.* 339 B.)
Procl. *In Plat. Remp.* II 339, 17 Kroll[47]
αἱ μὲν δὴ θηρῶν τε καὶ οἰωνῶν πτεροέντων
ψυχαὶ ὅτ' ἀίξωσι, λίπηι δέ μιν ἱερὸς αἰών,
τῶν οὔ τις ψυχὴν παράγει δόμον εἰς 'Αίδαο,
ἀλλ' αὐτοῦ πεπότηται ἐτώσιον, εἰς ὅ κεν αὐτὴν
ἄλλο ἀφαρπάζηι μίγδην ἀνέμοιο πνοῇσιν·

46. Ver el comentario de Martin y Primavesi ad loc. p. 194s.
47. Cf. Rohde (1907); Rathmann (1933) 72; Dieterich (1913) 135; Ziegler (1942) 1394; West (1983) 98ss; Casadio (1991) 138; Brisson (1987) 68; Bernabé (1998a) 69.

ὁππότε δ᾽ ἄνθρωπος προλίπηι φάος ἠελίοιο,
ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς
γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον.
Cuando de las fieras y los pájaros alados
se precipitan las almas y les falta la sagrada vida,
al alma de éstos nadie la conduce a la mansión de Hades,
sino que volando queda en vano por ahí, hasta que de ella,
mezclada con los embates del viento, se apodera otro ser.
Mas cuando un hombre abandona el resplandor del sol,
sus almas inmortales abajo se las lleva Hermes Cilenio,
a la descomunal cavidad de la tierra.

Nuestra duda es si el poeta de las *Rapsodias* ha intentado mediar entre dos interpretaciones diferentes sostenidas por distintos grupos de órficos, una conocida ya por Aristóteles y otra por Platón, o si ambas coexistían desde el principio en un mismo esquema de creencias. El hecho es que también las hallamos juntas en otro fragmento que hasta ahora no se ha tomado en consideración en el estudio de este tema. Se trata de una parte de un poema en que Gregorio Nazianzeno critica diversas opiniones sobre el alma, entre ellas, una que no nos dice quiénes sostienen, pero que sin duda son círculos órfico-pitagóricos de su época.

T 72 (*fr.* 421 VIII B.)
Gregor. Naz. *Carmina arcana* 7, 23 (34 Moreschini)
οἶδα δὲ καὶ λόγον ἄλλον, ὃν οὔ ποτε δέξομ᾽ ἔγωγε,
οὐδὲ γὰρ αὖ ξυνή τις ἐμοὶ καὶ πᾶσι μεριστὴ
ψυχή, πλαζομένη τε δι᾽ ἠέρος. ὧδ᾽ ἂν ὁμοίη
πᾶσι πέλοι πνευστή τε καὶ ἔκπνοος· ἐν δ᾽ ἄρα πᾶσι,
πάντες, ὅσοι ζώουσι μεταπνείοντες, ἔκειντο.
...
οὐ πινυτῶν ὅδε μῦθος, ἐτώσια παίγνια βίβλων,
οἳ καὶ σώματα πολλὰ βίοις προτέροισιν ὁμοῖα
ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖς, ψυχῆι δόσαν αἰὲν ἀμείβειν,
ἢ τιμὴν ἀρετῆς ἢ ἀμπλακίης τινὰ ποινήν·
εἵμασιν ὥς τινα φῶτα μετενδύοντες ἀκόσμως,
ἠὲ μετεκδύοντες, ἐτώσια μοχθίζοντες,
Ἰξίονος κύκλον τιν᾽ ἀλιτροτάτοιο φέροντες,
θῆρα, φυτόν, βροτόν, ὄρνιν, ὄφιν, κύνα, ἰχθὺν ἔτευξαν.
πολλάκι καὶ δὶς ἕκαστον, ἐπὴν τὸ δὲ κύκλος ἀνώγηι.
μέχρι τίνος; θηρὸς δὲ σοφοῦ λόγον οὔποτ᾽ ὄπωπα,
οὐδὲ θάμνον λαλέουσαν. ἀεὶ λακέρυζα κορώνη·
αἰεὶ δ᾽ ἰχθὺς ἄναυδος ὑγρὴν διανήχεται ἅλμην.
εἰ δὲ καὶ ὑστατίη ψυχῆς τίσις, ὡς ἐνέπουσι
κεῖνοι, τῶν ὅδ᾽ ἐλιγμὸς ἐτώσιος. εἰ μὲν ἀσάρκου,
θαῦμα μέγ᾽. εἰ δ᾽ ἅμα σαρκί, τίν᾽ ἐκ πλεόνων πυρὶ δώσεις;

Conozco otro relato, que nunca podría aceptar,
pues no podría creer en un alma común y dividida por doquier,
que vaga por el aire. Sería semejante
para todos, inspirada y espirada. Naturalmente, en todos
estarían todos cuantos viven, al intercambiar la respiración[48].
...
Tal es el relato, vanos juegos de libros increíbles,
que también confieren múltiples cuerpos semejantes a sus vidas
[anteriores,
buenas y malas al alma, que cambian constantemente,
bien como premio a su excelencia o como un castigo por sus
[faltas,
como si con ropas vistieran desordenadamente a un mortal
o lo desvistieran, afanándose en vano,
llevando una rueda propia del réprobo Ixión
los dispusieron como fiera, planta, mortal, ave, sierpe, perro, pez.
A menudo dos veces cada uno, cuando el ciclo lo requiere
¿hasta qué punto? De una fiera sabia nunca oí el discurso
ni un matorral parlero. La corneja siempre grazna
y siempre el pez nada mudo por la mar ondeante.
Pero si hay un castigo final para el alma, como cuentan
ellos, no tiene sentido el rodeo de las almas. Si es de un alma sin
[carne,
gran prodigio sería, y si es con carne, ¿a cuál de todas[49]
[entregarás al fuego?

La crítica de Gregorio indica con claridad que en su tiempo había una teoría sobre el alma en la que coexistían la idea de que el alma dividida va por el aire y es inspirada y espirada y la idea de que el alma transmigra como premio o castigo por sus faltas. También está claro que la idea de las reencarnaciones era compatible con la idea de los castigos. La teoría, además, estaría viva y vigente en plena época cristiana (si no, Gregorio no perdería el tiempo en refutarla). La argumentación del Nazianceno pone de relieve, además, que la fuente que maneja era imprecisa respecto a la consideración del alma como incorpórea o como corpórea. En cuanto a la referencia a las «ropas que visten desordenadamente a un mortal» (v. 36) alude a un viejo tópico literario, el de la túnica carnal que «reviste» como un vestido el alma desnuda. Lo hallamos ya en Empédocles:

48. No recojo los versos 27-31, en los que el Padre de la Iglesia desarrolla una crítica que no es relevante para nuestros propósitos.
49. Las reencarnaciones de una misma alma en diversos cuerpos.

> Emped. *fr.* 110 Wright (31 B 126 D.-K.) σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι[50]. 'Y lo arropa con veste inusitada de carne'[51].

Y reaparece en otras obras órficas. Por ejemplo, en la siguiente:

> *P. Bonon.* saec. III-IV p. Ch. (Lloyd-Jones - Parsons [1978] = Orph. *fr.* 717 B.) v. 129 ἀμφέσατο θ]ν̣ητῶν μελ[έ]ω̣ν σκιόεν̣[τα] χιτῶνα. 'Tuvo que llevar la sombría túnica de los miembros mortales'.

Encontramos el mismo τόπος en una inscripción del II d. C., de clara inspiración órfica[52], que merece la pena recoger completa:

> T 73 (*fr.* 469 B.)
> Titulus saec. II p. Ch. in vico Sabinorum qui Scandriglia appelatur repertus, prim. ed. Quaranta, *Commento sopra una iscr. di Scandriglia* 1829, cf. et. Zuntz (1971) 405s
> Α]ἰλιανῶι τόδε [σῆμα] πατὴρ ἀγαθῶι πι[νυτῶι τε,
> θ[νη]τὸν κηδ[εύσα]ς σῶμα· τὸ δ' ἀθάνατ[ον
> ἐς μακά[ρ]ων ἀνόρο[υσ]ε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀείζ[ως,
> ἣ τὸ ζῆν παρέχει καὶ θεόφιν κατέβη.
> ἴσχεό [τ]οι στοναχῶν πά[τε]ρ, ἴσχε δέ, μῆτερ, ἀδελφούς·
> σῶ[μα] χ[ι]τὼν ψυχῆς· τ[ὸ]ν δὲ θεὸν σέβε μου.
> A Eliano, hombre bueno y prudente, dedicó esta tumba su padre
> tributando honras fúnebres a su cuerpo mortal. Pero su corazón [inmortal
> se alzó hasta la morada de los Felices, pues el alma vive siempre,
> la que procura la vida y de los dioses desciende.
> Contén, pues, padre, tus lamentos; contén, madre, a mis [hermanos.
> El cuerpo es túnica del alma, así que venera al dios que hay en mí.

Pero continuemos con una referencia de las *Rapsodias* a los diversos destinos de los mortales en el otro mundo:

> T 74 (*fr.* 340 B.)
> Procl. *in Plat. Remp.* II 340, 11 Kroll
> οἳ μέν κ' εὐαγέωσιν ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο,
> αὖτις ἀποφθίμενοι μαλακώτερον οἶτον ἔχουσιν

50. El sujeto es probablemente Ἀνάγκη 'Necesidad'.

51. La expresión 'veste inusitada de carne' se explica porque el δαίμων que era divino se encuentra ahora dentro de un cuerpo mortal y asume una vida peor.

52. Cf. también Procl. *in Plat. Remp.* II 182, 19 Kroll. Sobre el tema cf. Treu (1954) 39; Simonini, com. a Porfirio, *L'antro delle ninfe* 149s; Violante (1981) 321; Zuntz (1971) 405s; Gigante (1973), esp. p. 15; Beatrice en Bianchi (ed.) (1985) 433ss; Casadio (1986) 294s; (1990b) 201; Riedweg (1995) 46; Parker (1995) 499.

ἐν καλῶι λειμῶνι βαθύρροον ἀμφ' Ἀχέροντα,
(...)
οἳ δ' ἄδικα ῥέξαντες ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο
ὑβρισταὶ κατάγονται ὑπὸ πτύχα Κωκυτοῖο
Τάρταρον ἐς κρυόεντα.
Quienes han sido puros bajo los rayos del sol,
una vez que han fallecido, alcanzan un destino más grato
en el hermoso prado, cabe el Aqueronte de profunda corriente.
(...)
Los que obraron contra la justicia bajo los rayos del sol[53],
réprobos, son descendidos junto al llano del Cocito,
al gélido Tártaro.

Lo que resulta más curioso es que se contraponen «los que han sido puros» y «los que obraron contra justicia». Ello parece connotar que los puros son justos y que la injusticia supone una forma de impureza.

La referencia a los diferentes tratamientos que recibían las almas en el otro mundo de acuerdo con su comportamiento en éste supone una idea moral que no parece muy antigua en el orfismo, ya que en las laminillas órficas, que describen el recorrido de las almas en el otro mundo se habla más de determinadas contraseñas que de otra cosa[54].

El poema debía de referirse también al ciclo de purificaciones por el que el alma debía pasar hasta liberarse. Un ciclo al que, curiosamente, los dioses parecen también estar expuestos. Encontramos la misma idea en Empédocles:

Emped. *fr.* 107 Wright (31 B 115 D.-K.)
ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίηισι φόνωι φίλα γυῖα μιήνηι,
ὅρκον ὅτις κ' ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσηι,
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὧρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·

53. Cf. paralelos en *Lam. Thur.* (*fr.* 489 B.) 6s ἥκω πα‹ρα›ὶ ἁγνὴ‹ν› Φε‹ρ›σεφόνε‹ι›αν, / ὥς με{ι} πρόφ‹ρ›ω‹ν› πέμψη‹ι› ἕδρας ἐς εὐαγέ{ι}ων 'vengo junto a la casta Perséfone, por si me conduce, benévola, a la sede de los límpidos'; *Lam. Thur.* (*fr.* 487 B.) 5-6 χαῖρ‹ε› χαῖρε δεξιὰν ὁδοιπορ‹ῶν› / λειμῶνάς θ' {ε} ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας 'salve, salve, tras haber tomado la senda a la derecha, hacia los prados sacros y los sotos de Perséfone'; *Lam. Pher.* (*fr.* 493 B.) εἴσιθ‹ι› ἱερὸν λειμῶνα 'penetra en el sacro prado'.

54. Cf. Bernabé - Jiménez (2001).

ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένωι πίσυνος.
Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los [dioses,
eterno, sellado por prolijos juramentos:
«Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus [miembros
y viola por tal yerro el juramento que prestara
—hablo de démones a los que toca una vida perdurable—,
ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los [Felices,
en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida,
pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar
y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez ésta [a los fulgores
del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del éter:
cada uno de otro lo recibe, mas todos lo aborrecen».
Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo,
y es que en la discordia enloquecida puse mi confianza.

T 75 (*fr.* 345 B.)
Servius *In Aen.* 6, 565 (II 79, 14 Thilo-Hagen)[55]
fertur namque ab Orpheo quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro.
Cuenta Orfeo que los dioses, tras peregrinar por la laguna Éstige por espacio de nueve años pagan castigo en el Tártaro.

Son los dioses Dioniso (y su madre, Perséfone) quienes deciden cuándo termina el ciclo de purificaciones de un ser humano y cuándo su alma es definitivamente liberada:

T 76 (*fr.* 348 B.)
(I) Simplic. *in Aristot. Cael.* 377, 12 Heiberg[56]
ἐνδεθῆναι δὲ ὑπὸ τοῦ τὸ κατ' ἀξίαν πᾶσιν ἀφορίζοντος δημιουργοῦ θεοῦ ἐν τῶι τῆς εἱμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῶι, οὗπερ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸν 'Ορφέα μὴ τοὺς θεοὺς ἐκείνους ἱλεωσάμενον

55. Cf. Lobeck (1839) 812; Dieterich (1913) 134 n. 1; West (1971) 25s; (1983) 99 y n. 55 («it looks as if this part of the Rhapsodies comes from the fifth century, and from the first half rather than the second»).

56. Cf. Lobeck (1839) 798ss; Rohde (1907) 124 n. 1; 130 n. 3; Rathmann (1933) 72; 106; Stettner (1934) 9; 88; Ziegler (1942) 1394; Bacigalupo (1965) 277; Zuntz (1971) 321 y n. 4; West (1983) 173; Brisson (1987) 69; Casadio (1991) 139; Burkert (1999) 68.

οἷς ἐπέταξεν ὁ Ζεὺς
κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος
τὰς ἀνθρωπίνας ψυχάς.

La vida feliz, tras haber andado errantes, que desean obtener los que en Orfeo son iniciados en Dioniso y en Core:
a los que encomendó
liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia
a las almas humanas.

(II) Procl. *in Plat. Tim.* III 297, 3 Diehl
ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῶι Διονύσωι καὶ τῆι Κόρηι τελούμενα τυχεῖν εὔχονται 'Κύκλου — κακότητος'.
Y se encuentra aherrojada por el dios demiurgo, que les asigna a todas lo que es justo, en la rueda[57] de la necesidad y del nacimiento, de la que es imposible sustraerse, según Orfeo, a menos que uno se atraiga el favor de los dioses aquellos «a los que encomendó ... desgracia».

Encontramos ecos de estas mismas ideas en otros textos. Uno, tan antiguo como Píndaro (*fr.* 133 Sn.-Maehl = T 80), en que se habla de la liberación de ciertas almas por Perséfone, otro, del s. IV a. C., una laminilla áurea órfica de Pelina (T 67) en que se le encomienda al alma que le diga a Perséfone que el propio Baco la ha liberado. En ambos textos encontramos dos estadios del mismo proceso. Primero, cuando las almas han alcanzado un alto grado de purificación, Perséfone les acepta el pago por el antiguo dolor que le produjo la muerte de su hijo a manos de los Titanes, antepasados de los hombres, y permite sus últimas reencarnaciones, en niveles especialmente altos de la escala social, tras lo cual alcanzan un destino especialmente venturoso bajo tierra, una especie de renacimiento a una vida feliz en el Hades, en perpetuo banquete.

3.9. Balance de la teoría de la metempsicosis

Hagamos balance de lo visto hasta ahora: Platón conoce una tradición, recogida en un viejo poema o en varios, a la que se refiere como «antiguo relato» (T 61) o «lo que se cuenta en los textos secretos» (T 62), como obra de «poetas inspirados por los dioses» (T 60) o «de los que instituyeron las iniciaciones» (T 69 III) o, más concretamente, «de Museo y de su hijo» (T 64) o bien de «Orfeo y los suyos» (T 63 I). En esta

57. Sobre la rueda o ciclo y la liberación, cf. *Lam. Thur.* (*fr.* 488 B.) 5 κύκλο‹υ› δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, *Lam. Pelinn.* (*fr.* 485 B) 2 εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Β‹άκ›χιος αὐτὸς ἔλυσε.

tradición se contenía una doctrina sobre el alma que puede reconstruirse como sigue[58]:

El alma es inmortal, pero lleva sobre sí una determinada culpa, por la que debe pagar un castigo, tanto en este mundo como en el otro, y no sólo en una vida, sino en varias, ya que el alma puede sufrir varias reencarnaciones. Durante su tránsito por este mundo, el alma se encuentra en el cuerpo de una forma descrita como que se halla en una cárcel o sepultada en una tumba[59]. Ambos símiles se explican porque el alma en este mundo no lleva una verdadera vida, sino que está aherrojada y pagando un castigo y como muerta. También un fragmento aristotélico de transmisión indirecta atribuye a οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες la doctrina del cuerpo como sitio donde el alma paga su castigo (T 63 IV). Un poema órfico usado en τελεταῖς sería, pues, un óptimo candidato para la desconocida fuente platónica.

En ese mismo sentido hablan las láminas de hueso de Olbia (T 51), una de las cuales (a) reza «vida, muerte, vida, Dioniso, órficos»[60] y otra (c) «Dioniso, mentira verdad, cuerpo, alma»[61].

Cabe no obstante actuar sobre el proceso de remisión del castigo por medio de ciertos ritos. Quien los celebra puede aspirar a un mejor destino en el otro mundo, que consiste en participar en un banquete de justos. Tanto un conocido fragmento de Plutarco (T 65), como un pasaje de comedia (T 66) nos presentan la imagen de los difuntos participando, coronados, en un banquete en el más allá, y, lo que es más interesante, la laminilla áurea de Pelinna menciona el vino como premio en el otro mundo (T 67).

En cambio, quien no cumple los ritos es amenazado con terribles castigos, como llevar agua en un cedazo a una vasija agujereada y chapotear en barro.

Hay que destacar, al paso, que el pasaje platónico del *Gorgias* (T63 II, 69 II) nos habla de un hombre ingenioso, siciliano o italiota, que explica los mitos recurriendo al método etimológico, una práctica que parece haber sido relativamente frecuente en el siglo IV a. C. como lo demuestran la referencia del *Menón* (T 60) a los hombres y mujeres que son capaces de dar cuenta de lo que hacen y la del *Crátilo* (T 63 I) en que hallamos huellas de diversas interpretaciones de la palabra σῶμα, por no hablar naturalmente del comentarista del *Papiro de Derveni*.

El mismo esquema del ciclo de reencarnaciones y de liberación del ciclo se encuentra en varios pasajes de las *Rapsodias*[62]. En ellos vemos

58. Cf. Aristoph. *Ran.* 144. En el 145 se refiere también a «mucho fango», en el 273 a «oscuridad y fango». Por su parte, aluden también a este tema Olympiod. *in Plat. Gorg.* 153, 20, Westerink y Philet. *fr.* 17 K.-A.

59. Cf. Bernabé (1995a) con discusión y bibliografía de la teoría del σῶμα-σῆμα.

60. Cf. West (1982).

61. Cf. Casadio (1991).

62. También en las laminillas de oro, cf. Guthrie (²1952) 175; Burkert (1975) 91; (1998)

cómo las almas, siguiendo unos ciclos temporales determinados (κύκλα χρόνοιο) pasan de unos seres a otros, no sólo a seres humanos, sino también a animales diversos (T 70), si bien se señala una diferencia: a la muerte de los demás animales, sus almas vagan hasta que un golpe de viento las lleva hasta otro ser. En cambio, cuando un hombre muere, Hermes Cilenio lleva su alma al Hades (T 71). Allí las almas sufren un destino diverso, según la justicia de su comportamiento en la tierra: las que han sido justas, se reúnen en un hermoso prado, junto al Aqueronte; las de los malvados, van a parar al Tártaro (T 74), donde se supone que sufren castigo.

¿Cómo podemos compaginar este esquema con la transmigración? Probablemente, tras un tiempo de castigo en el Hades, las almas vuelven a tener oportunidad de purgar sus delitos en la tierra y de intentar ganar el destino mejor. Así parece indicarlo Servio, que nos habla de un plazo de castigo de nueve años (T 75). En cualquier caso los dioses liberadores (Dioniso y Perséfone) tienen a su cargo «hacer cesar el ciclo y procurar un alivio de la desgracia» (T 76).

3.9. La culpa originaria: el mito de los Titanes

Podemos preguntarnos cuál es la culpa que ha sumido al alma en este estado. Todo parece indicar que es la muerte de Dioniso a manos de los Titanes. El texto más interesante es sin duda uno procedente de las *Leyes* de Platón, en el que el filósofo aborda el problema del exceso de libertad. En el curso de su razonamiento, expuesto en climax, se refiere al extremo de la libertad mal usada[63]:

> T 77 (*fr.* 37 B.)
> Plat. *Leg.* 701b
> ἐξεφῆς δὴ ταύτηι τῆι ἐλευθερίαι ἡ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ἄρχουσι δουλεύειν γίγνοιτ' ἄν, καὶ ἑπομένη ταύτηι φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νουθέτησιν, καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὖσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι, πρὸς αὐτῶι δὲ ἤδη τῶι τέλει ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις, ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους, χαλεπὸν αἰῶνα διάγοντας μὴ λῆξαί ποτε κακῶν.

395; Casadio (1991) 135s; Giangiulio (1994) 28ss; Díez de Velasco (1995) 134; y sobre todo, Bernabé-Jiménez (2001).

63. Cf. Schuster (1869) 26; Kern (1888a) 44; (1920) 44; Rohde (1925) II 119 n. 4; Mondolfo (1931) 434s; Rathmann (1933) 68; 76; Nilsson (1935) 202; Guthrie, (1935) 156; Ziegler (1942) 1354; Dodds (1951) 156 y n. 132 p. 176s; 177; Bianchi (1977) 132; Colli (1977) 398; Bernabé (1998a) 75, que creen que Platón habla aquí del mito órfico; *contra* Festugière (1936) 308s; Boulanger (1940) 74; Linforth (1941) 339ss; Moulinier (1955) 50s; West (1983) 165 n. 88; cf. también Sfameni (1984) 149; Schöpsdau *ad loc.* 514ss; Baumgarten (1998) 107 y un reciente balance de la cuestión en Bernabé (2002c).

> A continuación de esta libertad, podría venir la de no querer someterse a las autoridades y, como consecuencia de esta, sustraerse a la servidumbre y a las admoniciones de un padre, de una madre y de personas de más edad, y ya cerca del final, pretender no estar sometidos a las leyes y en el final mismo, despreocuparse de los juramentos, las fidelidades y, en general, de los dioses, manifestando e imitando la llamada «antigua naturaleza titánica», llegados de nuevo a aquella misma condición y pasando una vida penosa sin librarse nunca de las desgracias.

Algunos autores han dudado de que el texto se refiera al mito de los Titanes. Así Linforth[64] consideró que en este pasaje no se identifica a la humanidad con su herencia titánica, sino sólo se compara su comportamiento con el de los Titanes[65]. Pero mi impresión[66] es que Platón aquí ha querido ser deliberadamente ambiguo, porque sólo comparte en parte las creencias que recoge. Parto del análisis, en muchos aspectos excelente, de Linforth y admito, con él, lo siguiente:

a) Que la mejor interpretación es que el sujeto de ἀφικομένους, διάγοντας y λῆξαι son los libertinos degenerados (p. 341).

b) ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα significa que vuelven al carácter titánico (p. 341).

c) πάλιν implica ... que el viejo hábito de ultraje sin ley exhibido antaño por los Titanes se repite en la conducta de los hombres sin ley (p. 341).

d) La inmediata yuxtaposición de λεγομένην y παλαιάν indican que Platón se refiere a cierta condición o evento del pasado que se cuenta en una historia (p. 342).

Linforth (cuya excelente capacidad de análisis en todo el libro está siempre notablemente velada por su necesidad de demostrar el *parti pris* previo) concluye, sin embargo, que Platón se refiere simplemente a la historia de la rebelión de los Titanes contra Zeus, narrada por Hesíodo entre otras muchas fuentes (p. 342), y que

> Platón no dice nada de la naturaleza titánica en el hombre, sino que dice explícitamente que los hombres en su desafío de los dioses imitan la naturaleza titánica (p. 343).

Frente a este análisis debemos hacer varias observaciones. La primera es que Platón no se está refiriendo a un comportamiento. Lo que nos dice es que ciertos hombres ἐπιδεικνῦσι φύσιν 'manifiestan una natura-

64. Linforth (1941) 339s, seguido por Edmonds (1999) 43ss.
65. Su argumentación debe de haber convencido a West (1983) 165 n. 88 y p. 265, donde se refiere al pasaje como «no Orphic reference».
66. Defendida con argumentos en Bernabé (2002c).

leza'. Por tanto se trata de algo que tienen de nacimiento, ya que no se puede mostrar otra φύσις que la que se tiene. El problema podría plantearlo la palabra μιμουμένοις. Pero se explica perfectamente si entendemos que la naturaleza humana no es sólo titánica, sino dual, mezcla de un elemento titánico y de un elemento dionisíaco. Las personas obedientes de la ley habrían sido las que llevan a más su parte dionisíaca[67], mientras los seres que van degradándose, van acercándose cada vez más a la naturaleza titánica en estado puro y manifiestan así una naturaleza titánica que está en ellos, pero con una intensidad que hace que se asemejen a los propios Titanes, origen y paradigma de esta naturaleza.

Me apoyo para interpretar el primer texto de este modo en otro pasaje platónico que se complementa perfectamente con el anterior:

T 78 (*fr.* 37 B.)
Plat. *Leg.* 854b
οὐκ ἀνθρώπινόν σε κακὸν οὐδὲ θεῖον κινεῖ τὸ νῦν ἐπὶ τὴν ἱεροσυλίαν προτρέπον ἰέναι, οἶστρος δέ σέ τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων, περιφερόμενος ἀλιτηριώδης.
No es humano ni divino el mal que te mueve ahora a marchar al despojo sacrílego, sino un acicate connatural a los hombres por antiguas injusticias impuras, que vaga funesto en torno de ellos.

En este pasaje, impecablemente analizado por Dodds[68] hallamos el mismo paradigma que en el anterior, como vemos en el siguiente cuadro comparativo:

tema	701 b (T 77)	854b (T 78)
Existe en los hombres una tendencia a ser malvados con los dioses.	τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν,	ἐπιθυμία κακὴ παρακαλοῦσα ... ἐπί τι τῶν ἱερῶν ἄγει συλήσοντα
Una fuente externa, literaria o en boca de seguidores de una determinada forma de religión, la explica.	τὴν λεγομένην	λέγοι δέ τις

67. Recuérdese el castigo de la criba en Plat. *Resp.* 363c, *Gorg.* 493b. Cf. Bernabé (1998) 76 «el instrumento del castigo, la criba, recuerda evidentemente la causa del sufrimiento: la incapacidad de separar del alma lo que había en ella de malvado».
68. Dodds (1951) 156 y n. 132 p. 176s; 177.

tema (*cont.*)	701 b (T 77) (*cont.*)	854b (T 78) (*cont.*)
Se trata de algo connatural, anterior a la propia vida del hombre, que se remite a una antigua historia.	Τιτανικὴν φύσιν	οἶστρος δέ ... τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν και ἀκαθάρτων ... ἀδικημάτων
Se debe luchar contra esa situación, que es mala. Si no, el hombre no puede librarse de ella.	ὃν εὐλαβεῖσθαι χρεὼν παντὶ σθένει	μὴ λῆξαί ποτε κακῶν.

Aún podrían añadirse algunas precisiones:

a) El uso de τὴν λεγομένην y de λέγοι δέ τις indica que Platón mantiene sus distancias con lo que dice, que no es algo de universal aceptación, sino doctrina de otros. Esta manera de hablar es típica del filósofo para referirse a los órficos[69].

b) La unión de τὴν λεγομένην y παλαιάν suscita inmediatamente el eco del παλαιὸς λόγος, forma típica de referirse a los textos órficos por parte de Platón.

c) αἰών es también un concepto típico de los órficos para referirse no tanto a la vida, cuanto a ciclos de la vida del alma[70].

d) La referencia platónica a μὴ λῆξαί ποτε κακῶν reproduce casi literalmente una expresión que conocemos como característica de los órficos, como vemos en T 76: κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος, y en una de las laminillas de Turios (Orph. *fr.* 488) 5 κύκλο‹υ› δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο[71].

e) Como señala Dodds: ἀδικήματα se refiere habitualmente a crímenes cometidos por la propia persona en una encarnación previa[72].

f) οἶστρος se refiere a la herencia malvada del hombre en un texto órfico Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 11 (35 Westerink) en el que ἀπείρονος οἴστρου aparece unido a una referencia a la liberación de los males (λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν) producto de antepasados sin ley (προγόνων ἀθεμίστων).

69. Bernabé (1996) 47ss.

70. Cf. Brillante (1987) 42. Para una posible huella de αἰών en las láminas de Olbia cf. Bernabé (1999c).

71. La idea del «ciclo» aparece también en ámbito pitagórico, cf. Diog. Laert. 8, 14 πρῶτόν τέ φασι τοῦτον (sc. Pythagoram) ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτ' ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώιοις 'Dicen que él (Pitágoras) fue el primero que enunció que el alma se veía obligada por necesidad a cambiar en ciclo de unos animales en otros'.

72. Dodds (1951) 177, citando a Wilamowitz.

g) La indicación de que el impulso titánico «no es ni humano ni divino» coincide absolutamente con una referencia plutarquea:

Plut. *De esu carnium* I 7 p. 996b (Orph. *fr.* 318 II B.) τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικόν. 'Lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento (es decir, lo Titánico) no es divino, sino demónico'.

De acuerdo con esta interpretación el pasaje platónico estaría además en consonancia con una serie de alusiones del filósofo al cuerpo como cárcel o como sepultura, a la expiación de la culpa original y a otros temas similares (cf. T 62-63).

Un nuevo dato entra en nuestra argumentación: un pasaje de Damascio que testimonia indirectamente otro de Jenócrates, el filósofo del IV/III a. C.

T 79 (*fr.* 38 B.)
Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 2 (29 Westerink)
τούτοις χρώμενοι τοῖς κανόσι ῥαδίως διελέγξομεν ὡς οὔτε τἀγαθόν ἐστι ἡ φρουρά, ὥς τινες ... ἀλλ' ὡς Ξενοκράτης Τιτανική ἐστιν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφοῦται.
Según tales principios, no tendríamos dificultades en demostrar que «custodia» no es el bien, como dicen algunos... sino, como cree Jenócrates (Xenocr. *fr.* 219 Isnardi Parente), es titánica y culmina en Dioniso.

Está claro que los discípulos de Platón discutieron en la Academia el sentido de la 'custodia' en el pasaje del Fedón que aquí comenta Damascio (*Phaed.* 62b, cf. T 62 I), y en el que se dice que estamos bajo una especie de custodia. Y lo explicaron por la culpa cometida por los Titanes, que obliga al alma a ser encarcelada en varios cuerpos hasta que pague su culpa. Este testimonio demuestra que el mito órfico de Dioniso y los Titanes era conocido e incluso objeto de interpretaciones dentro de la escuela. Y es evidente que el propio Platón conoce una historia antigua, que él mismo no comparte del todo, pero que tiene seguidores en su época, según la cual el ser humano posee una naturaleza que es en parte Titánica, y que es como una pulsión a la violencia, la desobediencia y al desorden. Como naturaleza que es, es anterior a su nacimiento, y en efecto, procede de injusticias antiguas, cometidas por los Titanes.

Otro testigo de primera fila de la antigüedad del mito órfico de los Titanes es Píndaro, quien en un fragmento, probablemente procedente de un treno, expone la teoría de la transmigración, debida al castigo por un «antiguo pesar» infligido a Perséfone y que no puede ser otro que la muerte de su hijo Dioniso a manos de los Titanes, antepasados de los

hombres. Concretamente habla del momento de la liberación de las almas cuando obtienen el perdón de la diosa infernal[73].

T 80 (*fr.* 443 B.)
Pind. *fr.* 133 Sn.-Maehl.
οἷσί κε Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτωι ἔτεϊ
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίαν τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥροες
ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.
Las almas de aquellos a quienes acepta
la compensación por su antiguo pesar,
las devuelve Perséfone al noveno año al sol de arriba;
de ellas rebrotan nobles reyes,
varones impetuosos por su fuerza y excelsos por su sabiduría.
Y hasta el final de los tiempos son llamados
por los hombres héroes inmaculados[74].

Pero la clave del arco nos la da un texto muy interesante y poco mencionado de Dion Crisóstomo[75] que relaciona inequívocamente la teoría del cuerpo cárcel con la culpa de los Titanes,

T 81 (*fr.* 429 III B.)
Dio Chrys. *Or.* 30, 10
τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίαι γεγόναμεν, ἐν φρουρᾶι δὴ ὄντες ἐν τῶι βίωι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν. τοὺς δὲ ἀποθνήισκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαί τε καὶ ἀπαλλάττεσθαι. εἶναι δὲ τὸν μὲν τόπον τοῦτον, ὃν κόσμον ὀνομάζομεν, δεσμωτήριον ὑπὸ τῶν θεῶν κατεσκευασμένον χαλεπόν τε καὶ δυσάερον, ... τοιαῖσδε μὲν δὴ καὶ τοσαῖσδε βασάνοις ξυνεχομένους τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῆιδε τῆι φρουρᾶι καὶ τῶιδε τῶι δεσμωτηρίωι μένειν τὸν τεταγμένον ἕκαστον χρόνον.
Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que, como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos,

73. Cf. Bernabé (1999), con la copiosa bibliografía anterior, citada en dicho trabajo.
74. Cf. Orph. *fr.* 459 B., en el que hallamos un desarrollo platónico de esta misma idea.
75. Lobeck (1839) 795ss; Gruppe (1890) 717; Rohde (1907) II 279 n. 1; Espinas (1894-1895); Tannery (1901) 314; Rathmann (1933) 65; Roux (1961) 207ss; Boyancé (1941)141ss; (1963); Courcelle (1965); Loriaux (1968); Strachan (1970); Sfameni Gasparro (1984) 143s; 150; Casadio (1987) 389ss; (1991) 123ss; Riedweg (1995) 46; Kahn (1997) 59s y Burnet, Robin y Colli ad locc.; Westerink ad Damasc. *in Plat. Phaed.* 1, 2 p. 28 n. 2.

> tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses.

Varias veces se ha puesto en relación con la creencia en la transmigración un enigmático fragmento de Heráclito:

> Heraclit. *fr.* 47 Marc. (22 B 62 D.-K.) ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες[76]. 'Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos'.

Sexto Empírico nos propone una explicación de por qué el filósofo de Efeso hace esta afirmación[77]:

> Sext. Empir. *Pyrrhon.* 3, 230 τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῶι ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῶι τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήισκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν. 'La vida y la muerte están en nuestra vida y en nuestra muerte, pues cuando vivimos, nuestras almas están muertas y enterradas en nosotros, pero cuando morimos, nuestras almas reviven y viven.'

Ignoramos, por supuesto, si la explicación de Sexto corresponde a la verdadera intención de Heráclito al enunciar su texto.

De igual modo, parece estar conectado de algún modo con ideas órficas otro pasaje no menos enigmático, que no podemos aclarar del todo, porque desconocemos el contexto en que se insertaba:

> Heraclit. *fr.* 73 Marc. (22 B 63 D.-K.) ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. 'Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos.'

Sin duda ganaríamos mucho si supiéramos quién es «él» y donde es el «allí» referido. Pero pueden tratarse de una especie de démones.

76. Cf. Reinhardt (1959) 195s; Guthrie (1962etc.) I 464; 480s; West (1982) 19; Seaford (1986) 14ss; Casadesús (1995b) 107s; Sorel (1995) 119s; Sider (1997) 145, cf. también Marcovich *ad loc.*; Colli (1977) III 55, Plat. *Leg.* 854b y también Dodds (1951) 177.

77. Cf. Guthrie (1962 etc.) I 464; 478.

Encontramos, pues, huellas diversas de una teoría de la transmigración, purificación, premios y castigos del alma, además de en Platón, en Heródoto, Heráclito, Píndaro, Empédocles o Eurípides, aunque con algunas diferencias, especialmente referidas a los plazos de expiación: según unos autores (entre ellos Heródoto o Empédocles) el alma expía sus culpas durante ciclos de largos años, mientras que para otros autores el alma, gracias a determinados ritos puede conseguir una rápida expiación. Probablemente habría variaciones en la creencia entre los propios órficos.

También sabemos que la teoría de la metempsicosis era compartida por los pitagóricos. Pero merece la pena que a esa cuestión le dediquemos algo más de espacio.

3.10. La teoría de la metempsicosis ¿órfica o pitagórica?

Es bien sabido que la doctrina de la metempsicosis aparece atribuida desde antiguo indistintamente a órficos y a pitagóricos. Por ejemplo:

> Diod. 5, 28, 6 = Posidon. *fr.* 169 (139, 6 Theiler) ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι' ἐτῶν ὡρισμένων πάλιν βιοῦν, εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰσδυομένης. 'Entre ellos (*los galos)* se ha impuesto la doctrina de Pitágoras según la cual las almas de los hombres son inmortales y que, tras un número determinado de años, vuelve a la vida, penetrando el alma en otro cuerpo'.

Para unos autores la doctrina de la transmigración es órfica y fue tomada de ellos por Pitágoras[78], mientras que para otros fueron los órficos los que la tomaron de los pitagóricos[79]. Recientemente se ha ocupado de la cuestión Casadesús[80], quien ofrece una propuesta muy verosímil que, en términos sumarios, es la siguiente:

En los círculos pitagóricos se tuvo desde un principio la noción de que el alma perdura tras la muerte y que transmigra de unos seres a otros, sean animales o vegetales. Tal actitud, por una parte, sería una consecuencia lógica de la creencia de que el alma es inmortal y perdura tras la desaparación del cuerpo, y por otra, se enmarcaría en el ámbito de la cosmovisión pitagórica que consideraba el conjunto del cosmos como una comunidad universal en la que imperaba el orden y la har-

78. Rohde (1907) II 107s; Rathmann (1933) passim; Guthrie (1935) 216ss; Nilsson (1935) 212ss; (1967) 701s; Linforth (1941) 38ss; 156s. Cf. también Bluck (1961) 61ss; 274ss.
79. Lobeck (1839) 247ss; 330s; 350s; Festugière (1936) 307; cf. Wilamowitz (1959) 185, pero cf. los argumentos de Casadio (1991) 119ss; cf. asimismo Claus (1981) 111ss; Zhmud (1997) 117ss; Tortorelli Ghidini (2000) 16s; Brisson (2000) 247ss; Bremmer (2002) 23s.
80. En un trabajo que formará parte del libro, editado por A. Bernabé y F. Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, y al que he accedido por cortesía del autor.

monía. En este sistema harmónico, la noción de la transmigración de las almas habría servido como demostración de que existe realmente una comunidad universal entre los seres. En la primera fase del pitagorismo no se habría considerado la metempsicosis como un castigo ni existiría ninguna derivación de tipo moral que relacionase la pureza del alma con su salvación ni la impureza, con su condena.

En cambio, la idea de que el alma está enterrada en un cuerpo porque debe cumplir un castigo por una falta cometida en el pasado era de procedencia órfica y estaba asociada con la creencia en el mito del origen de los hombres a partir de los Titanes, quienes previamente habían desmembrado y devorado a Dioniso.

La relación de la teoría órfica con este mito explica la fuerte conexión existente desde un inicio entre los ritos órficos y dionisíacos. Pero la presencia de Dioniso en los círculos pitagóricos fue siempre nula: su dios fue Apolo. Y en el ámbito pitagórico, regido por la moderación, la prudencia y el orden, difícilmente podían aceptarse las manifestaciones orgiásticas o rituales iniciáticos que conmemorasen los violentos actos cometidos por los Titanes.

El pitagorismo aceptó del orfismo las consecuencias morales del sistema, para adaptarlo y reforzar así su propio sistema doctrinal, pero no las causas míticas que lo originaban, ni los rituales iniciáticos que lo rodeaban. En otras palabras: la aceptación de que el cuerpo es la tumba del alma como castigo de un delito cometido fue incorporada en el pitagorismo para consolidar su propia teoría acerca de la transmigración de las almas y dotarla de una dimensión moral que, en un principio, no tenía.

Desde el momento en que se produjo la fusión de ambas concepciones del alma, se puede utilizar con propiedad del término «órfico-pitagórico», expresión por la que hay que entender la unión de la noción pitagórica de la metempsicosis del alma con la órfica de que el alma está enterrada en el cuerpo porque paga un antiguo castigo.

4
SOBRE LA CONDUCTA DEBIDA

4.1. Vegetarianismo y Ὀρφικὸς βίος

Una serie de fragmentos órficos se refieren a cuál debe ser el correcto modo de vida. Ya hemos visto, por lo que no he de volver sobre ello, la constante alusión órfica a la Justicia, que naturalmente impone el precepto de vivir conforme a justicia (cf. §1.5). Pero sabemos que los órficos tienen otros modos de conducta impuestos para conservarse puros y alcanzar un mejor destino en el más allá. Platón nos habla de un modo de vida específico de los órficos:

T 82 (*fr.* 625 B.)
Plat. *Leg.* 782c
τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρῶμεν πολλοῖς· καὶ τοὐναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῷα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.
En cuanto a lo de que los hombres se sacrifiquen unos a otros, vemos que eso aún perdura en muchos pueblos. Por el contrario, hemos oído decir que en otros ni se atrevían a probar la carne de vaca; las ofrendas a los dioses no eran animales, sino tortas y frutos bañados en miel y otras víctimas puras similares a éstas y que se abstenían de la carne porque no era santo comerlas ni contaminar con sangre los altares de los dioses. Nuestra vida entonces era como una de las llamadas órficas, limitadas a lo inanimado y por el contrario, apartadas de todo lo que tenga ánima.

Los rasgos básicos de la vida órfica son, como vemos, el vegetarianismo y el apartamiento de lo animado, aunque Platón lo rememora como en una especie de idílico pasado[1].

Eurípides nos presenta también el vegetarianismo como un rasgo de los órficos. En el *Hipólito,* Teseo, que cree que su hijo ha seducido a su madrastra, Fedra, le echa en cara que finja comportarse como un órfico, cuando en realidad es un un hipócrita, una especie de Tartufo[2]:

T 83 (*fr.* 627 B.)
Eur. *Hipp.* 952-954
ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
σίτοις καπήλευ' 'Ορφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.
Vanaglóriate ahora y vendiendo la mercancía de una alimentación
en que no se come lo que tiene alma y tomando a Orfeo por tu
[señor,
haz el baco, siguiendo el humo de sus múltiples escritos.

El testimonio de Eurípides trasluce, además, el desprecio que sentían por los órficos los atenienses bienpensantes, de los que el personaje de Teseo era el modelo arquetípico. Los órficos, además de vegetarianos, perdían el control cuando entraban en éxtasis y se guiaban por una tradición literaria multiforme y considerada de escaso valor (como humo).

Los rasgos del 'Ορκικὸς βίος se definen muy bien en otro pasaje de Eurípides[3]:

T 84 (*fr.* 567 B.)
Eur. *Cret.* *fr.* 2 Jouan-Van Looy = 472, 9ss Nauck[2]
ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ
Διὸς 'Ιδαίου μύστης γενόμην,
καὶ {μὴ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας
Μητρί τ' ὀρείαι δᾶιδας ἀνασχὼν
μετὰ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω
γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας
οὐ χριμπτόμενος, τὴν τ' ἐμψύχων
βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

1. 'He looks back to a golden age in the past' Guthrie (1935) 197; cf. Rathmann (1933) 72; 109; 112 Linforth (1941) 97s; Montégu (1959) 89; Des Places *ad loc.*; Pugliese Carratelli (1990) 403ss; Sfameni (1984,)142s; Casadio (1986) 293; Turcan (1992); 215ss; Bernabé (1998) 49; 55s.
2. Cf. Casadesús (1997c).
3. Tal como han puesto de manifiesto un par de análisis recientes del pasaje Casadio (1990); Bernabé (en prensa) con bibliografía.

Llevamos una vida pura, desde que
me convertí en iniciado de Zeus del Ida.
Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
y los banquetes de carne cruda,
y sostenido las antorchas en honor de la Madre montaraz,
junto a los Curetes,
recibí el nombre de Baco, una vez santificado.
Con vestidos totalmente albos rehúyo
la generación de los mortales y los sarcófagos,
sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme
de alimentos en los que hay ánima.

La vida de los sacerdotes cretenses del coro se califica de pura (ἁγνόν), y se aclara que se accede a ella después de su iniciación en los misterios de Zeus y Dioniso y de haber alcanzado por medio del éxtasis la categoría de βάκχος. Forma parte de las reglas de esta vida llevar vestidos blancos (no de lana, cf. §4.5; probablemente de lino), evitar el contacto con la muerte (y también con la generación —¿lo que quiere decir el sexo?—) y la ingestión de carne de animales.

En época de Plutarco hallamos también la prohibición de comer carne como un rasgo típicamente órfico[4], que tampoco parece ser aceptable para el de Queronea:

> T 85 (*fr.* 629 B.)
> Plut. *Sept. sap. conv.* 16 p. 159c
> τὸ δ᾽ ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδωδῆς, ὥσπερ Ὀρφέα τὸν παλαιὸν ἱστοροῦσι, σόφισμα μᾶλλον ἢ φυγὴ τῶν περὶ τὴν τροφὴν ἀδικημάτων ἐστί.
> Abstenerse del consumo de carne, como cuentan que hacía el antiguo Orfeo, es más un sofisma que una manera de huir de las injusticias que comporta la nutrición[5].

4.2. Dieta cereal, cultura y leyes

Por otra parte, tenemos alguna noticia de un poema que relaciona el cese del consumo de carne y la adopción de la dieta vegetal con el origen de la cultura y de las leyes[6]. Conservamos el comienzo:

4. Podemos encontrar otros testimonios menos interesantes sobre la abstención órfica de la carne, como Hieronym. *adv. Iov.* 2, 14 (PL 22, 317c Migne, Orph. *fr.* 630 B.) *Orpheus in carmine suo esum carnium penitus detestatur.* 'Orfeo en su poema aborrece profundamente el consumo de carne' o la interpretación tardía de Themist. *Or.* 30, p. 349b (183, 7 Downey Norman) (Orph. *fr.* 632 B.)

5. Cf. Pinnoy (1990) 204; Bernabé (1996a) 65; 83; 92 (con bibliografía).

6. Orph. *frr.* 641-644 B. Kern (en su edición *fr.* 292) considera que se trata del poema atribuido a Orfeo con el nombre *Purificaciones* (Καθαρμοί), Ziegler (1942) 1410 prefiere consi-

T 86 (*fr.* 641 B.)
Sext. Empir. *Adv. math.* 2, 31 (90 Mau); *Adv. math.* 9, 15 (216 Mutschmann)
ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον
σαρκοδακῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἥττονα φῶτα δάιζεν.
...
ἰχθύσι καὶ θηρσὶν καὶ οἰωνοῖσι πετεινοῖς
ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἔστι μετ' αὐτοῖς.
Hubo un tiempo en que los hombres tenían una vida de mutuo [canibalismo
y el más fuerte mataba al varón más débil.
...
y los peces, las fieras y los pájaros alados
se comían unos a otros, porque no había justicia entre ellos.

Por la cita en prosa que rodea esta mención[7] sabemos que un dios se apiadó de sus miserias y les envió a las diosas legisladoras (es decir, a Deméter y Perséfone), que pusieron fin a la mutua devoración e instauraron una vida civilizada, basada en el consumo de cereales y en la represión de la injusticia. Otro fragmento en verso nos habla acerca de la actitud vigilante los dioses:

T 87 (*fr.* 643 B.)
Sext. Empir. *Adv. math.* 9, 15 (216 Mutschmann)
ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶσιν ἐπ' αἶαν,
ἀνθρώπων ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας ἐφορῶντες.
Vestidos de niebla van y vienen por la tierra toda,
vigilando las acciones soberbias y las buenas normas de los [hombres.

Parece, pues, que el poema no sólo trataba sobre los aspectos más externos del 'Ορφικὸς βίος, sino que también se refería a la vigilancia de los dioses con respecto al comportamiento moral de los seres humanos.

derar estos fragmentos como *incertae sedis,* mientras Graf (1974) 160ss, los cree procedentes de un poema eleusino (seguido por West, [1983] 268). Por su parte, Blomqvist (1990) analiza los fragmentos y restituye el argumento de la obra. Dado que fue imitado por Mosquión (Moschion. TGrF 97 F 6 = Orph. *fr.* 644 II B.) la fecha de este poeta (III a. C.) es el *terminus ante quem* de la fecha del poema órfico (Blomqvist 89;). Graf. *l. cit.* lo sitúa en el V a. C., lo que parece verosímil si realmente consideramos que fue imitado también por Critias en el V a. C. (Critias TGrF 43 F 19 = Orph. *fr.* 644 I B.). Kern 304 lo considera la fuente de Hor. *Ep. Pis.* 391 (Orph. *fr.* 626 II B.).

7. Cf. Orph. *fr.* 642.

4.3. De nuevo ¿órficos o pitagóricos?

Por su parte, Jámblico identifica el modo de vida preconizado en los παλαιῶν λόγων (de nuevo esta expresión para referirse a textos órficos) y el practicado por los pitagóricos:

T 88 (*fr.* 634 B.)
Iamblich. *Protr.* 38, 17
ἀπὸ τῶν παλαιῶν λόγων καὶ τῶν ἱερῶν μύθων τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν Πυθαγορικῶν ὑπομνήσεις εἰς προτροπὴν ἐπὶ τὸν σώφρονα καὶ μέτριον καὶ κεκοσμημένον βίον· αἱ δὲ αὐταὶ μεταβάλλουσι τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἐκ τοῦ πρὸς τὴν ἀκολασίαν καὶ τοῦ κατὰ τὴν ἡδονὴν βίου.
A partir de los antiguos textos y de los mitos sagrados, especialmente los pitagóricos, sugerencias para una exhortación a una vida moderada, mesurada y ordenada. Esas mismas apartan nuestro pensamiento de la vida abocada al desenfreno y al placer.

Hay otros testimonios menos interesantes, que también identifican la vida pitagórica con la órfica[8]. Por su parte, Porfirio nos habla del preconizador de este tipo de vida, aunque sin aludirlo demasiado claramente.

T 89 (*fr.* 635 B.)
Porphyr. *De abst.* 2, 36
φησὶ δὲ (sc. ὁ θεολόγος) ἔμψυχον οὗτος θύειν μηδὲ ἕν, ἀλλ' ἄχρις ἀλφίτων καὶ μέλιτος καὶ τῶν ἐκ γῆς ἀκροδρύων τῶν τε ἄλλων ἀνθέων ἀπάρχεσθαι· μηδὲ ἀφ' ἡιμαγμένης ἐσχάρας ἔστω τὸ πῦρ.
Dice (el teólogo) que no se sacrifique ni un ser dotado de alma, sino que se ofrezcan como primicias sólo harina de cebada, miel, frutos secos de la tierra y flores, que no haya fuego de un altar ensangrentado.

8. Por citar algunos ejemplos, cf. Alexis *fr.* 223 1ss K.-A. οἱ πυθαγορίζοντες γάρ, ὡς ἀκούομεν, / οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἓν / ἔμψυχον. 'Los que pitagorizan, en efecto, según hemos oído decir, no toman carne ni nada que esté dotado de alma'. Antiphan. *fr.* 133, 1s K.-A. πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζων ἐσθίει / ἔμψυχον οὐδέν. 'Primero, como pitagorizante, no come nada dotado de alma'. Mnesimach. *fr.* 1 K.-A. ὡς Πυθαγοριστὶ θύομεν τῶι Λοξίαι, / ἔμψυχον οὐδὲν ἐσθίοντες παντελῶς. 'A la manera pitagórica celebramos un sacrificio en honor de Loxias, sin comer nada dotado de alma en absoluto'. Callim, *fr.* 191, 62 Pf. κἠδίδαξε (Euphorbus-Pythagoras) νηστεύειν / τῶν ἐμπνεόντων. 'Y enseñó (Euforbo-Pitágoras) a ayunar de seres que respiran'. Philostr. *Vit. Apoll.* 6, 11 κατιδὼν γάρ τι ἐν Πυθαγόρου μέγα καὶ ὡς ὑπὸ σοφίας ἀρρήτου μὴ μόνον γιγνώσκοι ἑαυτόν, ὅστις εἴη, ἀλλὰ καὶ ὅστις γένοιτο, βωμῶν τε ὡς καθαρὸς ἅψαιτο καὶ ὡς ἀχράντωι μὲν ἐμψύχου βρώσεως γαστρὶ χρήσαιτο, καθαρῶι δὲ σώματι πάντων ἐσθημάτων, ὁπόσα θνησειδίων ξύγκειται κτλ. 'Pues, tras haber descubierto en Pitágoras algo grande y cómo, por una sabiduría secreta, no sólo conocía de sí mismo cómo era, sino también cómo iba a ser, y con cuánta pureza se acercaba a los altares y cómo mantenía su vientre sin mancha de alimento dotado de vida y puro su cuerpo de todos los vestidos que estuvieran hechos de animales muertos...' etc.

La cuestión que no queda clara es quién es ὁ θεολόγος a quien se atribuye el planteamiento de este tipo de vida, ya que la idea de algunos autores de que se trata de Pitágoras[9] se contradice con el hecho de ὁ θεολόγος es una forma habitual de designar a Orfeo. Hallamos un norma similar en otros lugares, como por ejemplo, en una ley sagrada de Cirene[10].

4.4. Otros tabúes alimentarios

En otra serie de testimonios se prohíbe concretamente la ingestión de huevos o del cerebro y del corazón[11]:

T 90 (*fr.* 647 B.)
(I) Plut. *Quaest. conv.* 2, 3, 1 p. 635e
ἐξ ἐνυπνίου τινὸς ἀπε‹ι›χό›μην ᾠῶν... ὑπόνοιαν μέντοι παρέσχον... ἐνέχεσθαι δόγμασιν 'Ορφικοῖς ἢ Πυθαγορικοῖς καὶ τὸ ᾠόν, ὥσπερ ἔνιοι καρδίαν καὶ ἐγκέφαλον.
A consecuencia de un sueño, me abstuve de comer huevos. Y me gané la sospecha de ser adepto a las doctrinas órficas o pitagóricas, que evitaban el huevo, como otros hacen con el cerebro o el corazón.

(II) Diog. Laert. 8, 19 (= Aristot. *fr.* 194 Rose) cf. Suda s. v. Πυθαγόρας (IV 265, 12 Adler)
παντὸς δὲ μᾶλλον ἀπηγόρευε (Pythagoras) ... καρδίας τ' ἀπέχεσθαι καὶ κυάμων.
Pitágoras odenaba sobre todo ... abstenerse del corazón y de las habas.

(III) Diog. Laert. 8, 17
ἦν δ' αὐτῶι τὰ σύμβολα τάδε· ... καρδίην μὴ ἐσθίειν.
Era una especie de contraseña para él no comer corazón.

9. Por ejemplo, Haussleiter (1935).
10. Sokolowski n. 116 p. 196ss A 6ss Ζηνὶ 'Υπερφορεῖ οὐδὲν ἔμψυχον. 'A Zeus Hiperbóreo (no hay que sacrificarle) nada dotado de ánima'. Cf. Boyancé (1962) 480ss, y Sokolowski, que anota (p. 197 n. 6) 'parece que esta regulación procede de un círculo órfico o pitagórico'.
11. Cf. además Schol. Lucian. *Dial. meretr.* 7, 4 (280, 20 Rabe) ἐνταῦθα οἶνός τε πολὺς πρόκειται καὶ τράπεζαι πάντων τῶν τῆς γῆς καὶ θαλάσσης γέμουσαι βρωμάτων πλὴν τῶν ἀπειρημένων ἐν τῶι Μυστικῶι, ῥοιᾶς φημι καὶ μήλου καὶ ὀρνίθων κατοικιδίων καὶ ᾠῶν καὶ θαλαττίων τρίγλης, ἐρυθίνου, μελανούρου, καράβου, γαλεοῦ. 'Allí hay mucho vino y mesas plenas de todos los alimentos de la tierra y del mar, menos los prohibidos por el Místico. Quiero decir granada, manzana y pájaros domésticos, huevos y de los marinos, el mújol, el salmonete, la oblada, la langosta y la lija'. Cf. Burkert (1972) 182 n. 117 «que el Pitagorismo depende directamente del Orfismo es posible, pero no definitivamente probable». Cf. también Linforth (1941) 313ss; Nock (1972) 848ss; West (1983) 162; Teodorsson (1989) I 212s. Sobre el corazón entre los órficos, cf. Olivieri (1950).

(IV) Iamblich. *Protr.* 21 (134, 21 Des Places)
καρδίαν μὴ τρῶγε.
No comas corazón.

(V) Gell. 4, 11 (= Plut. *fr.* 122 Sandbach)
'Αριστοτέλης (*fr.* 194 Rose) δὲ μήτρας καὶ καρδίας ... ἀπέχεσθαί φησιν τοὺς Πυθαγορικούς, χρῆσθαι δὲ τοῖς ἄλλοις.
Aristóteles dice que los pitagóricos se abstenían de la matriz y del corazón, pero comían lo demás.

Cf. Alex. Polyh. ap. Diog. Laert. 8, 33 (*FGrHist* 273 F 93, cf. Thesleff p. 236) ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζώων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες. 'Abstenerse de alimentos y carne de animales muertos, de salmonetes, obladas, huevos y animales nacidos de huevos, de habas y de lo demás productos prohibidos por los que celebran los ritos en los templos.'

Una prohibición específica, fuera de los animales, era la de comer habas:

T 91 (*fr.* 648 B.)
Schol. Hom. *Il.* N 589 (III 513 Erbse) etc.
ἶσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων.
Pues lo mismo es comer habas que las cabezas de los antepasados.

También Empédocles sigue este mismo precepto:

Emped. *fr.* 128 Wright (31 B 141 D.-K.) δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι. 'Desdichados, completos desdichados, de las habas apartad vuestras manos'.

Y asimismo lo hallamos atribuido a Pitágoras:

Callim. *fr.* 553 Pf. καὶ κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχειν, ἀνιῶντος ἐδεστοῦ, / κἠγώ, Πυθαγόρης ὡς ἐκέλευε, λέγω. 'Y mantened las manos apartadas de las habas, el funesto alimento, y yo, como Pitágoras lo mandaba, lo digo'.
Diog. Laert. 8, 19 παντὸς δὲ μᾶλλον ἀπηγόρευε ... ἀπέχεσθαι ... κυάμων. 'Y de lo que más ordenaba (Pitágoras) apartarse era de las habas'.

Además, formaba parte de varias *leges sacrae*[12].

12. Cf. Porphyr. *De abst.* 4, 16 παραγγέλλεται γὰρ καὶ 'Ελευσῖνι ἀπέχεσθαι ... κυάμων 'se

Las explicaciones sobre este tabú se han multiplicado, tanto en tiempos antiguos como modernos y no podemos entrar aquí a valorarlas[13].

4.5. Tabúes del vestido

Pero los tabúes no se limitaban a los alimentos. Ya hemos visto en T 84 la referencia a vestidos albos (e. d. de lino). La prohibición de usar vestidos de lana es considerada por Heródoto órfica y pitagórica y señala que formaba parte de un ἱερὸς λόγος[14]. Apuleyo nos brinda una noticia muy similar:

T 92 (*frr.* 650-651 B.)
(I) Herodt. 2, 81
οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ (Aegyptiorum) ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφιν· οὐ γὰρ ὅσιον. ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. ... ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος[15].
Y no llevan a los lugares sagrados vestidos de lana ni se entierran con ellos, pues no está admitido por la religión. Coinciden estos

prescribe también en Eleusis abstenerse de las habas', Sokolowski, *Suppl.* 108, 1 (Rodas) [ἀπὸ ἀφροδισίω[ν], ἀ[πὸ] κυάμων κτλ. '(Hay que abstenerse) de los actos sexuales, de las habas...' etc., Petzl, *Inschriften von Smyrna,* 728 ἐχθροτάτην ῥίζαν κυάμων. 'La aborrecible raíz de las habas', Herodt. 2, 37 κυάμους δὲ οὔτε τι μάλα σπείρουσι Αἰγύπτιοι ἐν τῆι χώρηι κτλ. 'Las habas ni una siembran los egipcios en la tierra'. Diod. 1, 89, 4 φανερὸν εἶναι πᾶσιν ἐκ τοῦ πολλὰ τῶν ἐδωδίμων παρ' αὐτοῖς ἐνίους μὴ προσφέρεσθαι. τινὰς μὲν γὰρ φακῶν, τινὰς δὲ κυάμων, κτλ. 'Es evidente para todos a partir del hecho de que algunos no comen muchos de los comestibles que allí se dan, pues unos no comen lentejas, otros, habas,' etc. (pero cf. Lloyd *ad loc.* con bibliografía y Burton *ad loc.*).

13. Cf. Olk (1897) 609ss; Boehm (1905) 14ss; Delatte (1915) 11; 23; 35s; 292, (1930); Haussleiter (1935) 407ss; Linforth (1941) 152ss; Nilsson (1957) 141s; Nock (1972) II 847ss; Guthrie (1962 etc.) I 184s; Gil (1969) 336ss; Burkert (1972) 183ss; (1982) 186 n. 42; Thom ad *Carmen Aureum* 67-69, p. 218ss

14. Cf. Maass (1895) 164ss; Rohde (1907) II 107; Kern (1920) 3 n. 5; Wilamowitz (1931) II 189; Rathmann (1933) 52ss; Nock (1933) 277; Nilsson (1935) 206; Guthrie (1935) 16; 272 n. 34; Boyancé (1937) 94 n. 1; Linforth (1941) 38ss; Long (1948) 24s; Dodds (1951) 169 n. 80; Moulinier (1955) 9ss; Morrison (1956) 136; Timpanaro Cardini (1958) I 22s; Montégu (1959) 90s; Burkert (1972) 127s; Lloyd *ad loc.* 342s; West (1983) 8 et n. 10; Turcan (1986) 240s; Parker (1995) 484s

15. Cf. Philostr. *Vit. Apoll.* 8, 7 ἐσθῆτά τε, ἣν ἀπὸ θνησειδίων οἱ πολλοὶ φοροῦσιν, οὐ καθαρὰν εἶναι φήσας (Pythagoras) λίνον ἠμπίσχετο. 'Como afirmaba (Pitágoras) que no es pura la ropa que lleva la gente, procedente de seres mortales, se vestía de lino' (de ahí que se afirme en 1, 8 que el propio Apolonio se vestía de lino). Cf. asimismo Maass (1895) 164ss; Gruppe, en Roscher (1897-1902) III 1, 1105s; Rohde (1907) II 107; Kern (1920) 3 n. 5; Wilamowitz (1931) II 189; Zeller (1919) I 64, n. 1, 390 n. 3; Rathmann (1933) 52ss; Nock (1933) 277; Krueger (1934) 13s; Nilsson (1935) 206; Guthrie (1935) 16; 272 n. 34; Boyancé (1937) 94 n. 1; Linforth (1941) 38ss; Long (1948) 24s; Dodds (1951) 169 n. 80; Moulinier (1955) 9ss; Morrison (1956) 136; Timpanaro Cardini (1958) I 22s; Montégu (1959) 90s; Burkert (1972) 127s; Lloyd *ad loc.* 342s; Graf (1974) 7 n. 35; 92, 96 n. 12; West (1983) 8 y n. 10; Di Marco (1993) 103s; Freyburger-Galland – Freyburger – Tautil (1986) 118s; Turcan (1986) 240s; Bernabé (1992c) 93s; Casadesús (1994) II 107ss; Parker (1995) 484s; Zhmud (1997) 119; Casertano (2000) 204.

principios con los llamados órficos y báquicos y que son egipcios y pitagóricos. ... Hay acerca de ello un texto sagrado.

(II) Apul. *Apol.* 56 (63, 12 Helm)
quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est; sed enim mundissima lini seges ... non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptorum sacerdotibus, sed operti quoque rebus sacris usurpatur.
Porque la lana, excrecencia del cuerpo más perezoso, sacada de una oveja, ya desde los preceptos de Orfeo y de Pitágoras, es un vestido profano. En cambio la purísima cosecha del lino no sólo se usa para el vestido y hábito de los sacratísimos sacerdotes egipcios, sino incluso como envoltorio de los objetos sacros.

4.6. Derramamiento de sangre y transmigración. Crítica del sacrificio cruento

Pero la prohibición fundamental de los órficos no se refiere tanto al propio consumo de carne, cuanto al derramamiento de sangre. Tal precepto está naturalmente asociado con la idea de la transmigración: si el alma humana puede migrar a un animal, los animales son tan dignos de respeto como un ser humano y no se puede derramar su sangre. En un importantísimo texto Plutarco pone en relación el tema del vegetarianismo y el mito de los Titanes:

T 93 (*fr.* 313 I, 318 II B.)
Plut. *De esu carn.* I 7 p. 996b
οὐ χεῖρον δ' ἴσως καὶ προανακρούσασθαι καὶ προαναφωνῆσαι τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους· ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχάς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδενται. καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι. τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτῶι τολμήματα γευσαμένων τοῦ φόνου κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις, ἠινιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην διδόντας.
No es malo quizá que se traigan a colación y se reciten los versos de Empédocles. Afirma alegóricamente que las almas, por pagar el castigo por el derramamiento de sangre, la devoración de carne y comerse unos a otros, están atadas a cuerpos mortales. En realidad esta doctrina parece más antigua, pues los padecimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes, que probaron su sangre y los castigos de éstos y las fulminaciones,

todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos. Y es que lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino e incluso de demónico, los antiguos lo llamaron «Titanes», es decir «que son castigados y pagan condena».

He discutido esta interpretación en otro lugar[16]. ¿Qué es lo que posee, según Plutarco, en el texto un valor alegórico? Que Plutarco cree hallar en el relato de Empédocles una alusión al mito de los Titanes. Por eso habla de ellos a continuación. Luego nos da el significado de la palabra «Titanes»: «los que son castigados y expían sus faltas», evidentemente porque entiende etimológicamente Titanes como relacionado con el verbo τίνω. Lo que resulta «enigmático» en el mito para el de Queronea es que el propio nombre Τιτᾶνες significa la parte del alma que debe ser castigada. O, en otros términos, lo que Plutarco ha descubierto oculto tras el texto es la relación lingüística de la palabra Τιτᾶνες con la transmigración de las almas. No nos dice que el mito sea simbólico, sino que él hace una interpretación simbólica del mito. En el mito sería explícita la secuencia completa de los acontecimientos: los Titanes desmiembran a Dioniso, lo devoran y son fulminados, la culpa es heredada por las almas, que se ven aherrojadas en cuerpos humanos para expiar su delito, en una expiación que se extiende de unos cuerpos a otros. Y también nos dice que que hay una parte malvada en las almas, frente a otra positiva. Lo que no es titánico, es evidentemente Dionisíaco, como leeremos múltiples veces en los neoplatónicos.

Hallamos semejante prohibición también en Empédocles y en los Pitagóricos[17]. Baste con citar algunos pasajes especialmente significativos de Empédocles, en que nos presenta una crítica del sacrificio cruento. Su rechazo se basa, sobre todo, en que podemos estar sacrificando el actual poseedor del alma de un familiar fallecido:

Emped. *fr.* 118 Wright (= 31 B 128 D.-K.), 8ss
ταύρων δ' ἀρρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμός,
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀπορραίσαντας ἐ‹ν›έδμεναι ἠέα γυῖα.
'Pues el altar no era regado con nefandas carnicerías de toros,
sino que era abominación entre los hombres, la mayor,
la de arrancarles la vida para devorar sus nobles cuartos.'
Emped. *fr.* 122 Wright (= 31 B 136 D.-K.)
οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε
ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείῃσι νόοιο;

16. Bernabé (2002c).
17. Cf. Guthrie (1935) 197; Montégu (1959) 89; Zuntz (1971) 219s; Parker (1995) 498; Martin-Primavesi (1999) 64 n. 1.

'¿No pondréis fin a esa matanza disonante? ¿No estáis viendo
que os devoráis unos a otros por la incuria de vuestra inteligencia?'
Emped. *fr.* 124 Wright (= 31 B 137 D.-K.) 5ss
μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορεῦνται
λισσόμενον θύοντες· ὁ δὲ νήκουστος ὁμοκλέων
σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὡς δ' αὔτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.
'Alza el padre a un hijo suyo transmutado en su figura
y entre plegarias se apresta a degollarlo, enorme infeliz.
[Y los otros, sin saber lo que hacen,
lo sacrifican, aun cuando implora. Pero aquél, sordo a los quejidos,
después de degollarlo, en las estancias dispone el sórdido festín.
De igual modo un hijo que toma a su padre o a su madre unos
[niños
les arrancan la vida y devoran la carne, antes amada.'

Pero hay un pasaje empedocleo especialmente interesante, porque se ha aclarado gracias a las nuevas lecturas del *Papiro de Estrasburgo*:

Emped. *fr.* 120 Wright (= 31 B 139 D.-K.) = *fr.* d 5s Martin-Primavesi
οἴμοι ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ,
πρὶν χηλαῖς σχέτλι' ἔργα βορᾶς πέρι μητίσασθαι,
'¡Ay de mi, que no acabó conmigo un día implacable,
antes de haber concebido con mis garras terribles acciones para
[comer!'

Cuando se está en el reinado de Amor, en sus últimos momentos, se anuncia la inminente presencia de la acción de la fuerza disgregadora de Discordia. Empédocles personifica estas fuerzas en las Harpías, que vienen a disolver los cuerpos. Es entonces cuando aparecen los versos que atribuíamos a las *Purificaciones*. Expresan el dolor del alma-démon por una falta cometida, concretamente la consunción de carne. Por extraño que nos parezca, en este entorno de explicación física se inserta un componente moral, en que se habla de un pecado y de su correspondiente castigo. «Las garras» son una novedad, ya que en la versión del fragmento que antes conocíamos por transmisión indirecta se hablaba de «acercar la comida a mis labios» y no se mencionaban las garras. Con la nueva lectura (más fiable), entendemos que el poeta insiste en que el pecado no es tanto comer carne cuanto el derramamiento de sangre, el haber matado a un animal vivo para comerlo. El propio poeta se inserta, en tanto que él también posee un alma-démon, en la desesperación de un desastre venidero.

5
LA IMAGEN DE LA DIVINIDAD

5.1. La tendencia órfica al monoteísmo

En algunos fragmentos órficos encontramos intentos de plasmar una imagen de la divinidad diferente de la múltiple y antropomórfica tradicional. Los órficos tienden frecuentemente a identificar unos dioses con otros. Da la impresión de que caminan en la dirección de un monoteísmo. No obstante, una doctrina estrictamente monoteísta no aparece hasta un himno recogido por Macrobio (T 95) y el tardío ἱερὸς λόγος producido en el ámbito de los judíos helenizados, al que los padres de la Iglesia denominan *Testamento de Orfeo*[1], y al que citan y utilizan frecuentemente, en la idea de que Orfeo, que había defendido primero el politeísmo, abjuró de él en los últimos años de su vida y se convirtió al monoteísmo. El prestigio de Orfeo les daba a los Padres un argumento de primer orden para sus intenciones de convertir a los paganos a la nueva fe.

En todo caso, la imagen órfica de la divinidad presenta también algunos paralelos formales e ideológicos con las especulaciones de los filósofos presocráticos.

5.2. La poesía órfica y la descripción de la divinidad de Jenófanes

En un texto que vimos entero en T 8 se hacía una descripción del mundo, identificado con Zeus. Y leíamos, en los versos 17-21

> νοῦς δέ οἱ ἀψευδὴς βασιλήιος ἄφθιτος αἰθήρ,
> ὧι δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τις ἐστιν
> αὐδὴ οὐδ' ἐνοπὴ οὐδὲ κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,

1. Cf. Riedweg (1993).

ἢ λήθει Διὸς οὖας ὑπερμενέος Κρονίωνος·
ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἠδὲ νόημα.
Su inteligencia es el éter regio, sin engaños, imperecedero,
con el que todo lo oye y lo medita: y no hay ningún
rumor ni voz ni ruido ni sonido
que escape al oído de Zeus, el poderoso Cronión
tal es la inmortal cabeza y el entendimiento que posee.

Sin duda la idea expresada en estos versos de una inteligencia divina que oye directamente todo y no a través de oídos como los humanos evoca la magnífica descripción del dios único de Jenófanes:

Xenoph. *fr.* 27 Gent.-Prato οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. 'Todo él ve, todo el piensa, todo él oye'.

Por otra parte, el citado ἱερὸς λόγος conocido como *Testamento de Orfeo* nos presenta las siguientes como características de la divinidad:

T 94 (*fr.* 378, 11s, 39)
Euseb. *Praep. Ev.* 13, 12, 4 (= Aristobul. *fr.* 4 Denis) etc.
ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται, οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράαι ψυχὴν θνητῶν, νῶι δ' εἰσοράαται.
...
ἐν νόωι ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.
Y él circula entre ellos, mas ninguno
de los mortales puede verlo en su alma; se le ve con el [entendimiento.
...
En espíritu, desde lo más alto, todo lo gobierna en su debido [orden.

Además de la evidente influencia que ha ejercido sobre este texto la imagen hebrea de la divinidad, la descripción de las capacidades de este dios presenta grandes similitudes con las del descrito por Jenófanes:

Xenoph. *fr.* 26, 2 Gent.-Prato οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα. 'Ni en cuerpo parejo a los mortales, ni en entendimiento'.
Xenoph. *fr.* 28 Gent.-Prato ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. 'Con la decisión que le da su entendimiento, todo lo gobierna'.

Por último, en un himno órfico transmitido por Macrobio leemos una declaración categórica:

T 95 (*fr.* 543 B.)
Macrob. *Sat.* 1, 18, 18
εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος,
εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι.
Uno solo Zeus, uno solo Hades, uno sólo Helios, uno solo [Dioniso,
un solo dios en todos,

muy semejante a la que encontramos en el filósofo poeta de Colofón:

Xenoph. *fr.* 26, 1 Gent.-Pr. εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. 'Un solo dios, entre los dioses y los hombres el más grande'.

Dado el carácter tardío de las atestiguaciones de los fragmentos órficos sobre la divinidad que he recogido, la posibilidad de hayan sido las especulaciones de Jenófanes las que hayan influido en la fraseología órfica parece mucho más verosímil que lo contrario.

5.3. La divinidad entre los órficos y Heráclito

En T 51 leíamos el texto de una laminilla de hueso de Olbia del V a. C. que rezaba

εἰρήνη πόλεμος | ἀλήθεια ψεῦδος | Διόν(υσος)
Paz-guerra | verdad-mentira | Dioniso.

Y se ponía de manifiesto su semejanza formal con un fragmento de Heráclito:

Heraclit. 77 Marc. (22 B 67 D.-K.) ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός κτλ 'Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre'.

En § 3.5 apuntaba la posibilidad de que en la lámina de Olbia también deba entenderse que tras los contrarios subyace la unidad de lo divino, enunciada en el nombre de Dioniso.

También sintoniza muy bien con los órficos y su tendencia a identificar a los dioses otro fragmento del efesio, en que también se recurre a las paradojas y a juegos de palabras, otra de las aficiones de los órficos[2]:

2. Sobre una posible relación entre la expresión referida a Zeus en el *Papiro de Derveni* col. XVI 9 (T 2, cf. T 127) αὐτος δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο 'así que él llegó a ser lo único' y la designación μουνογενες del ser de Parménides (28 B 8, 4), cf. § 6.2.

Heraclit. *fr.* 50 Marc. (B 15 D.-K.) εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὡυτὸς δὲ 'Αίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν. 'Si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales'.

6
LA POESÍA ÓRFICA Y EL POEMA DE PARMÉNIDES

6.1. La justicia cósmica

La posibilidad de que Parménides conociera literatura órfica ha sido señalada más de una vez, pero es una de esas cuestiones en la que la mayoría de los comentaristas parecen sentirse incómodos y que tratan de soslayar en la mayor medida posible. Trataremos de presentar aquí algunos materiales pertinentes y valorarlos, aunque sea someramente.

Ya en §1.5, a propósito de la idea de la Justicia cósmica, discutí la posibilidad de que el fragmento Orph. *fr.* 223 B.

> τῶι δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἀρωγός. 'Lo siguió de cerca Justicia pródiga en dar pago, de todos protectora',

pudiera haber influido sobre un pasaje de Parménides en que la Justicia (Dike) personificada era calificada con el mismo epíteto:

> Parmen. 28 B 1, 14 D.-K. τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. 'Las correspondientes llaves las tiene Justicia pródiga en dar pago',

y llegué a la conclusión de que no había ningún motivo serio para negar la posibilidad de influjo, dado que el testimonio de Platón *Leg.* 716a indicaba que el filósofo ateniense conocía este mismo verso u otro muy similar y que lo atribuía a un «antiguo relato».

6.2. Parménides y la *Teogonía de Derveni*

Burkert[1] presenta algunos paralelos que parecen indicar que Parménides conoció la *Teogonía de Derveni*:

1. Burkert (1999a) 79s. Algunos de estos puntos ya en Burkert (1967), cf. también (1998) 390 n. 18; West (1983) 109.

a) En la *Teogonía de Derveni* se nos habla de una visita de Zeus a la Noche. Zeus va a emprender la nueva creación del mundo y acude a Noche en la medida en que la diosa, como primer ser, tiene un conocimiento completo de la realidad de las cosas:

T 96 (fr. 6 B.)
P. Derveni col. X 9, XI 1, XI 9, XII 1
[Ζεὺς μὲν ...
ἧστο] πανομφεύουσα [θεῶν] τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ·
... χρῆσαι... ἐξ ἀ[δύτοι]ο
[ἣ δ'] ἔχρησεν ἅπαντα τά οἱ θέ[μις ἦν ἀνύσασ]θαι,
ὡς ἂν ἔ[χοι κά]τα καλὸν ἕδος νιφόεντος 'Ολύμπου.
Y Zeus [... llegó a la cueva, donde]
se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos, inmortal
[nodriza de los dioses.
... vaticinar desde lo más recóndito.
Ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr:
cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.

Burkert recuerda un pasaje del proemio de Parménides, quien en su viaje llega a un lugar con una curiosa característica:

Parmen. 28 B 1, 11 D.-K. ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων. 'Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día'.

Los caminos de la Noche y el Día se cruzan en la entrada al mundo subterráneo. según Homero (*Od.* 10, 86), mientras que Hesíodo nos cuenta que Noche posee un palacio, compartido con el Día, en el Tártaro (Hesiod. *Th.* 745ss.). Si la geografía infernal parmenídea es la misma que la homérica y hesiódica, el viaje de Parménides lleva al ἄδυτον subterráneo de la Noche.

b) En el *Papiro de Derveni* Zeus engulle el falo del Cielo, lo que provoca una nueva situación cósmica[2]:

T 97 (*fr.* 12, 4 B.)
P. Derveni col. XVI 9
αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο.
Así que él llegó a ser lo único.

Esta expresión parece estar en la base de la formación del compuesto μουνογενές, uno de los adjetivos con los que Parménides caracteriza al ser[3]:

2. Cf. T 2, 4.
3. Cf. Burkert (1969); (1998) 390 adn. 18; (1999) 79s; West (1983) 109.

> Parmen. 28 B 8, 4 οὖλον μουνογενές τε ‘entero y homogéneo’[4].

c) La reiterada presencia del verbo μήσατο en la *Teogonía de Derveni*[5] recuerda, como ya señalaba en § 1.3 el uso de otro muy similar, μητίσατο, en un verso parmenídeo[6]:

> Parmen. 28 B 13 D.-K. πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων. ‘Concibió a Eros el primerísimo de los dioses todos’.

6.3. Referencias a la luna

En §1.7. se señalaba la semejanza entre una referencia a la luna procedente de la *Teogonía de Derveni* (T 40) μεσσόθεν] ἰσομελὴς [πάντηι ‘desde su centro de igual hechura [por doquier]’ y Parmen. 28 B 8, 44 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι ‘desde su centro equilibrado por doquier’[7] y se mencionaba un fragmento de las *Rapsodias*[8], pero que muy probablemente procede de una época más antigua, quizá incluso de la propia *Teogonía de Derveni*[9] (T 42). En él la luna se calificaba como «otra tierra» que tiene montes, ciudades y tejados, dentro de una visión más «astronómica» que mitológica. Esta visión del satélite terrestre tiene muchos puntos en común con las alusiones parmenídeas[10] a una luna que refleja la luz del sol sobre la tierra.

6.4. Otros paralelos formales y temáticos

Pueden señalarse más paralelos formales y temáticos entre Parménides y la poesía órfica. Unos pueden ser considerados influjos de la poesía órfica en el poeta de Elea, porque su atestiguación en la poesía órfica es antigua. Este es probablemente el caso de una expresión que leía Platón una teogonía órfica:

> T 98 (*fr.* 25 B.)
> Plat. *Phileb.* 66c etc.
> ἕκτηι δ' ἐν γενεῆι καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.
> A la sexta generación cesad el orden del canto.

4. Literalmente ‘lo único que llega a ser’. Por cierto que una variante en femenino del mismo adjetivo, μουνογένεια reaparece en la tradición órfica, Orph. *fr.* 294 B.
5. Orph *frr.* 16, 1 y 2 (T 9); 18, 1 B. (T 10); cf. el mismo verbo en otra teogonía, Orph. *fr.* 155 B. (T 42).
6. Cf. también Burkert (1999b) 96.
7. Cf. West (1983) 93. No obstante, hay una cierta *petitio principii*, dado que μεσσόθεν y πάντη proceden de una parte reconstruida del texto.
8. Orph. *fr.* 155 B. Cf. el *fr.* 157 B., en que se le llama a la luna οὐρανίαν γῆν ‘tierra celeste’.
9. Cf. West (1983) 49 y n. 45; 109.
10. Parmen. 28 B 14-15.

Parménides utiliza una expresión muy similar en el curso de su argumentación sobre el ser:

Parmen. B 8, 55 D.-K. κόσμον ἐμῶν ἐπέων 'el orden de mis versos'[11].

De un contexto desconocido, pero probablemente una teogonía, procede el siguiente verso atribuido a Orfeo:

T 99 (*fr.* 242 B.)
Procl. *in Plat. Tim.* I 94, 13 Diehl
καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένει καὶ ἀπείριτος αἰών.
'Permanentes son las obras ilustres de la naturaleza y la eternidad sin límite'[12].

La expresión recuerda de cerca un par de versos parmenídeos:

Parmen. 28 B 10, 4-5[13]
ἔργα τε κύκλωπος πεύσηι περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα.
'Te enterarás de las acciones errabundas de la luna de redondo ojo y de su naturaleza y conocerás también el cielo que por doquier los abarca.'

Es sin embargo dudoso si existe una relación más allá de la semejanza verbal entre ambos fragmentos.

En cambio, parece más probable que sea el poeta de Elea el que ha influido sobre un poeta órfico tardío en el caso de un pasaje procedente del llamado *Testamento de Orfeo:*

T 100 (*fr.* 377, 6 B.)
Ps.-Iustin. *Coh. ad Gr.* 15, 1 (43 Marc.) etc.
ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος.
Encaminando a ella (la razón divina) el fondo inteligente de tu corazón.

11. Menos significativo es el paralelo entre Orph. *fr.* 111 B. μέγα Χάσμα πελώριον y Parmen. 28 B 1, 18 χάσμ' ἀχανές,

12. En el cap. 1, n. 53 señalaba también la semejanza de este verso con la expresión ἐξ ἀπείρου αἰῶνος 'desde un tiempo indeterminado' en la que acontecen el nacimiento y la destrucción de las cosas, que hallamos en la versión doxográfica de la cosmogonía de Anaximandro (Ps.-Plu. *Strom.* 2 = Anaximand. 12 A 10 D.-K.).

13. Colli, en su comentario a 4[B 50], p. 418, entiende, a la luz del pasaje parmenídeo, que el verso órfico se refiere a los cuerpos celestes y que procede de una versión más antigua que las *Rapsodias*.

La admonición puesta en boca de Orfeo como dirigida a Museo evoca un pasaje de Parménides:

Parmen. 28 B 6, 6 D.-K. ἰθύνει πλαγκτὸν νόον 'encamina una inteligencia descarriada'.

En otros casos más bien da la impresión de que Parménides y los órficos manejan una imaginería común que no les pertenece en exclusiva ni a uno ni a los otros. Así, en las *Rapsodias* se nos presenta a Fanes, una vez dejado el gobierno del cosmos, realizando un viaje ultramundano en carro, desde el que mantiene su vigilancia sobre los acontecimientos del mundo:

T 101 (*frr.* 172 I y 173 B.)
(I) Herm. *in Phdr.* 142, 13 Couvr.
πρώτωι γὰρ τούτωι (sc. τῶι Φάνητι) ἡ θεολογία παρέχει τοὺς ἵππους.
Fue a él (a Fanes) al primero al que la teología le asignó caballos.

(II) Procl. *in Plat. Alcib.* 103 a (54 Segonds)
οἷσιν ἐπεμβεβαὼς δαίμων μέγας ἆεν ἐποιχνεῖ.
Subido en él[14], el gran demon está siempre haciendo su ronda.

La representación de Fanes nos recuerda la imagen del propio Parménides conducido hacia el más allá en un carro:

Parmen. fr. 28 B 1 1 ss. D.-K.
ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ᾿ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ᾿ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πᾶν ταύτηι φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι.
...
τῆι ῥα δι᾿ αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ᾿ ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
Las yeguas que me llevan, tan lejos como alcance mi ánimo
me tranportaban, una vez que en su arrastre me abocaron al
[camino de múltiples palabras
de la deidad, el que con respecto a todo lleva por él al hombre
[que sabe.
Por él era llevado, pues por él me llevaban las muy discretas
[yeguas
que tiraban del carro.
...

14. En el carro.

Por allí, a su través
en derechura guiaban las muchachas carro y yeguas por el
[camino real.

Platón desarrollará la misma imagen en el *Fedro*. Esta relación de continuidad temática no escapó al análisis del comentarista Hermias.

T 102 (*fr*. 172 B.)
Herm. *in Phdr*. 122, 19 Couvr.
οὐ πρῶτος δὲ ὁ Πλάτων ἡνίοχον καὶ ἵππους παρέλαβεν, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ οἱ ἔνθεοι τῶν ποιητῶν Ὅμηρος, Ὀρφεύς, Παρμενίδης· ἀλλ' ὑπ' ἐκείνων μὲν ἅτε ἐνθέων ἄνευ αἰτίας εἴρηται· ἐνθουσιῶντες γὰρ ἔλεγον.
Platón no fue el primero que utilizó el auriga y los caballos, sino que antes de él lo hicieron los poetas inspirados por los dioses: Homero (*Il*. 8, 438), Orfeo y Parménides. Pero aquellos lo dijeron sin una causa, por estar inspirados, pues lo decían poseídos por el entusiasmo divino.

Hermias comete un error, pues, dado que las *Rapsodias* son muy posteriores al filósofo ateniense, no pudieron ser su fuente, pero quizá el tema del carro celeste aparecía en una *Teogonía* órfica más antigua, de la que lo habría tomado las *Rapsodias* y que pudo ser conocida no sólo por el filósofo ateniense, sino también por Parménides, sirviéndole de modelo para el proemio de su poema. En cualquier caso, la doctrina platónica expuesta en el *Fedro* no es ya órfica, aunque presente una imaginería e incluso puntos de arranque muy similares a la doctrina de Orfeo y es probable que haya sido influida por textos órficos.

También se inserta en una tradición común muy antigua el tópico de la crítica al desconocimiento de los seres humanos, frente a la sabiduría divina que encontramos en un fragmento de las *Rapsodias*:

T 103 (*fr*. 337 B.)
Ioann. Malal. *Chronograph*. 4, 7 (53 Thurn)
θῆρές τε οἰωνοί τε βροτῶν τ' ἀετώσια φῦλα,
ἄχθεα γῆς, εἴδωλα τετυγμένα, μηδαμὰ μηδὲν
εἰδότες, οὔτε κακοῖο προσερχομένοιο νοῆσαι
φράδμονες, οὔτ' ἄποθεν μάλ' ἀποστρέψαι κακότητος
οὔτ' ἀγαθοῦ παρεόντος ἐπιστρέψαι <τε> καὶ ἔρξαι
ἴδριες, ἀλλὰ μάτην ἀδαήμονες, ἀπρονόητοι.
... fieras, pájaros y la degenerada estirpe de los mortales,
carga de la tierra, meras imágenes forjadas, que nada de nada
saben; ni darse cuenta de que un mal les acecha
se les alcanza, ni evitar de lejos la desgracia,
ni ante un bien a su alcance, dirigirse a él y disfrutarlo,
ni para eso sirven, vanamente ignorantes y faltos de previsión.

Con muchos puntos de contacto con la alusión parmenídea a la ignorancia de los hombres:

Parmen. 28 B 6, 3ss D.-K.
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ‹ἦσα›,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.
Así que te aparté, lo primero, de esa vía de indagación,
y luego de esta otra que de cierto mortales que nada saben
se fabrican, bicéfalos, pues la incapacidad que hay en sus
pechos endereza un pensamiento descarriado. Y ellos se dejan [arrastrar
sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin [discernimiento
a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo
y no lo mismo y de todas las cosas es regresivo el camino.

Hallamos el mismo tema en diversos poemas, desde el proemio de la *Teogonía* hesiódica y el *Himno a Deméter* en adelante[15].

Consecuente con el anterior es el motivo de la verdad como revelación, al que se ha aludido en §2.2. donde se recogía una hipótesis —no necesaria según la cual la diosa innominada de Parménides, sería Mnemósine.

Añadamos, por fin, aunque sea de manera anecdótica, una observación de Simplicio:

T 104 (*fr.* 114 B.)
Simp. *in Aristot. Phys.* 146, 29 Die.
εἰ δ' ‛εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι' τὸ ἓν ὄν φησι, μὴ θαυμάσηις· διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος. τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς 'Ορφεὺς εἶπεν ‛ὤεον ἀργύφεον'.
Y si dice (Parmen. 28 B 8, 43 D.-K.) que lo que es uno es «por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda», no te extrañes, pues se adapta a la poesía y obedece a una ficción mítica. Si bien

15. Cf. Hesiod. *Th.* 26ss (y el comentario de West *ad loc.*), *Hymn. Cer.* 256s (y el comentario de Richardson *ad loc.*), Aristoph. *Aves* 685ss (sobre el cual cf. Bernabé, 1995 b), Epimen. *fr.* 1 D.-K., Pythagor. *Carm. Aur.* 54ss, Emped. *fr.* 1; 102, 4, 114; 128 Wright (y comentario *ad loc.*)(= 31 B 2; 112, 4; 124, 141 D.-K.). Cf. asimismo Fränkel (1946); Schwabl (1962) 1473; West (1983) 112 n. 83.

> se mira, ¿en qué difiere decir eso del «huevo como la plata» que dijo Orfeo?[16]

Para este comentarista de Aristóteles no parece haber demasiada diferencia en la imagen del ser esférico parmenídeo y el huevo órfico[17].

6.5. Colofón

Hallamos, en suma, una serie de elementos semejantes entre fragmentos de Parménides y textos órficos. En algunos casos se trata de textos órficos antiguos que pudieron influir de un modo u otro sobre el filósofo, teniendo en cuenta que se documenta la presencia y actividad de órficos en el Sur de Italia en zonas próximas a la Elea natal de Parménides. En otros casos, como el *Testamento de Orfeo,* es más verosímil el influjo en sentido contrario. En otros, como hemos visto, se trata de tópicos literarios más generalizados, a los que uno y otros pudieron acudir independientemente. Aun así, resultan significativos, porque nos indican en qué medida la literatura órfica y la filosofía presocrática son mutuamente permeables y no aisladas entre sí.

16. Cf. Procl. *Theol. Plat.* IV 38 (IV 110, 18 Saffrey-Westerink) y el comentario de Saffrey-Westerink a este pasaje.
17. Sobre el cual cf. § 1.4.1.

7
ÓRFICOS Y PITAGÓRICOS

7.1. Una *vexata quaestio*

La relación entre órficos y pitagóricos es una cuestión reiteradas veces dada por supuesta, pese a que la claridad en la forma en que tal relación se materializaba es mínima[1]. En este capítulo no pretendo ni de lejos resolver el problema, pero sí al menos ofrecer algunos materiales útiles para clarificarlo.

Los antiguos no estaban seguros de si los órficos habían tomado sus doctrinas de Pitágoras, como creen Heródoto o Ión de Quíos[2] o los Pitagóricos lo habían hecho de los órficos, como propugnan Jámblico y los Neoplatónicos (T 107)[3]. No parece que tuvieran las cosas demasiado claras cuando, por poner algunos ejemplos, algunas fuentes atribuyen a Pitágoras un verso característico del comienzo de los poemas órficos (T 49)[4]; o cuando una serie de poemas sobre cosmología, atribuidos a Orfeo, parecen haber sido escritos por pitagóricos (cf. § 1.8), lo mismo que un poema titulado la *Lira*, firmado por el bardo tracio, a juzgar por su contenido muy próximo a ideas pitagóricas[5]. En época tardía algunas

1. Cf. Ziegler (1942) 1383ss; Kerényi (³1950); Wili (1955) 83s; Nock (1958) 417s (= [1972] 850s); Montégu (1959) 93 n. 74; Thesleff (1961) 18s; 107ss; Burkert (1972) 125ss; (1982); (1985) 296ss; Detienne (1975); Schilling (1982) 367ss; Sfameni (1984) 107ss; West (1983) 7ss; Freyburger-Galland - Freyburger - Tautil (1986) 111ss; 134ss; Sassi (1989) 231ss; Brisson (1990) 2925s; Casadio (1991) 119ss; Parker (1995) 501; Bernabé (1997c); Price (1999) 119ss; Bremmer (1999); Tortorelli Ghidini - Storchi Marino- Visconti (eds.) (2000).

2. Herodt. 2, 81 (T 92) ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι 'Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. 'Coinciden estos principios con los llamados órficos y báquicos y que son egipcios y pitagóricos', e Ión de Quíos (T 106).

3. También Epiph. Const. *Haer.* 4, 2, 5 (Orph. *fr.* 50 B.) sitúa a Orfeo en el origen de teorías luego seguidas entre otros por pitagóricos y Platón.

4. Plut. *fr.* *202 Sandbach y Stob. *Flor.* 3, 41, 9 (III 759, 3 Hense), cf. Bernabé (1996), 71; (1998a), 60.

5. Cf. Orph. *fr.* 417 B. Incluso las *Rapsodias* son atribuidas a un pitagórico por Suda *s.v.* 'Ορφεύς (Orph. *fr.* 91 B.).

fuentes consideran de Orfeo una obra característicamente pitagórica como el *Himno al número*[6].

Es frecuente que órficos y pitagóricos sean mencionados juntos como responsables de determinadas doctrinas. Así por ejemplo, Diógenes de Oenoanda atribuye a ambos una misma teoría sobre el alma (T 57), Apuleyo[7] les hace responsables del tabú de la lana y diversas fuentes les atribuyen ideas comunes sobre diversos mundos habitados (T 41). Clemente Alejandrino considera que unos y otros hacen uso de alegorías similares (T 45) y Siriano está convencido de que Empédocles es pitagórico y que, por ello debe seguir las doctrinas órficas o pitagóricas[8]. Por su parte, Olympiod. *in Plat. Phaed.* 10, 6 (*fr.* 428 II B.) y Damasc. *in Plat. Phaedon.* 1, 203 (*fr.* 428 III B.) los consideran en común fuente del aserto platónico de T 61[9]. Y Siriano y Proclo estudiaron los textos órficos en unión de los pitagóricos y los de Platón[10]. Incluso un autor cristiano como el Pseudo-Justino los sitúa juntos[11]. Lo raro es precisamente que se les distinga:

T 105 (*fr.* 677 XIV B.)
Procl. *Theol. Plat.* I 4 (I 20, 6 Saffrey-Westerink)
ἔστι δὲ ὁ μὲν διὰ τῶν συμβόλων τὰ θεῖα μηνύειν ἐφιέμενος (sc. τρόπος) Ὀρφικὸς καὶ ὅλως τοῖς τὰς θεομυθίας γράφουσιν οἰκεῖος. ὁ δὲ διὰ τῶν εἰκόνων Πυθαγόρειος.
El primer modo de exposición, que busca revelar los principios divinos por medio de símbolos es el de Orfeo y en general, el propio de los que escriben sobre los mitos divinos. El segundo, que se sirve de imágenes, es el pitagórico.

7.2. Pitágoras émulo de Orfeo

Una serie de textos nos hablan de la relación de Pitágoras con los textos órficos, bien en el sentido de que se inspira en ellos, bien en el sentido de que los escribe él mismo.

6. Ioann. Lyd. *De mens.* 2, 12 (33, 8 Wünsch = Orph. *fr.* 700 B.), *Theol. Arithm.* 48, 6 De Falco (Orph. *fr.* 697 B.)
7. Apul. *Apol.* 27 (Orph. *fr.* 819 B.).
8. Syrian. *in Aristot. Metaph.* 11, 35 Kroll (Orph. *fr.* 1108 II B.), 43, 10 Kroll (Orph. *fr.* 111 III, 1108 III B.)
9. También los citan juntos a propósito de otros temas Procl. *in Plat. Remp.* II 33, 14 Kroll (Orph. *fr.* 797 B.), *in Plat. Tim.* II 48, 15 Diehl (Orph. *fr.* 155 I B.).
10. Cf. Suda *s. v.* Συριανός (IV 478, 25 Adler = Orph. *fr.* 677 III B.) Ἀλεξανδρεύς, φιλόσοφος ... ἔγραψεν Συμφωνίαν Ὀρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα. 'Siriano de Alejandría, filósofo ... escribió *Concordancia entre Orfeo, Pitágoras y Platón acerca de los vaticinios*, en diez libros', Suda *s. v.* Πρόκλος (IV 210, 8 Adler = Orph. *fr.* 677 IX B.) ἔγραψε ... Εἰς τὴν Ὀρφέως Θεολογίαν, Συμφωνίαν Ὀρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια. 'Proclo ... escribió *Acerca de la teología de Orfeo, Concordancia entre Orfeo, Pitágoras y Platón acerca de los vaticinios*'.
11. Ps.-Iustin. *De monarch.* 2, 5 (90 Marc. = Orph. *fr.* 377 B.).

En efecto, en una información que procede de una época tan antigua como el s. V a. C. (en la que vivió el poeta Ión de Quíos) se nos cuenta que Pitágoras había escrito textos que luego había atribuido a Orfeo.

T 106 (*fr.* 506 B.)
Diog. Laert. 8, 8[12]
Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς (*fr.* 116 Leurini) φησιν αὐτὸν (sc. τὸν Πυθαγόραν *fr.* f Timpanaro) ἔνια ποιήσαντα ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα.
Ión de Quíos en las *Tríadas* dice que Pitágoras atribuyó a Orfeo algunos poemas que había compuesto.

Lo que Ión quiere decirnos es que el verdadero autor de ciertos poemas que circulaban bajo el nombre de Orfeo era un pitagórico[13].

Muchos siglos más tarde, Jámblico nos ofrece al respecto una curiosa noticia (luego repetida en términos similares por Proclo):

T 107 (*fr.* 507 B.)[14]
(I) Iamblich. *Vit. Pyth.* 28, 145
πόθεν δὴ οὖν τὴν τοσαύτην εὐσέβειαν παρέλαβον οὗτοι οἱ ἄνδρες, εἴ τις βούλοιτο μαθεῖν, ῥητέον ὡς τῆς Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν θεολογίας παράδειγμα ἐναργὲς ἔκειτο παρὰ Ὀρφεῖ. οὐκέτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε τὸ τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα Πυθαγόραν συντάξαι τὸν περὶ θεῶν λόγον, ὃν καὶ ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραψεν, ὡς ἂν ἐκ τοῦ μυστικωτάτου ἀπηνθισμένον παρὰ Ὀρφεῖ τόπου, εἴτε ὄντως τοῦ ἀνδρός, ὡς οἱ πλεῖστοι λέγουσι, σύγγραμμά ἐστιν, εἴτε Τηλαύγους, ὡς ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι διαβεβαιοῦνται ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῆι θυγατρί, ‹ἀδελφῆι δὲ Τηλαύγους›, ἀπολειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόρου, ἅπερ μετὰ θάνατον ἱστοροῦσι δοθῆναι Βιτάληι[15] τε τῆι Δαμοῦς θυγατρὶ καὶ Τηλαύγει ‹ἐν› ἡλικίαι γενομένωι, υἱῶι μὲν Πυθαγόρου, ἀνδρὶ δὲ τῆς Βιτάλης· κομιδῆι γὰρ νέος ὑπὸ τὸν Πυθαγόρου θάνατον ἀπολελειμμένος ἦν παρὰ Θεανοῖ τῆι μητρί. δηλοῦται δὴ διὰ τοῦ ἱεροῦ λόγου τούτου καὶ τίς ἦν ὁ παραδεδωκὼς

12. Cf. en términos muy parecidos Clem. Alex. *Strom.* 1, 21, 131, 4. Por su parte, Suda *s. v.* Ὀρφεύς (III 564, 27 Adler = Orph. *fr.* 841 B.) transmite erróneamente el testimonio, ἔγραψε Τριαγμούς, λέγονται δὲ εἶναι Ἴωνος τοῦ τραγικοῦ. 'Orfeo... escribió las *Tríadas*, pero dicen que son de Ión el trágico'.

13. Como interpreta correctamente Burkert (1972) 129, cf. Tannery (1897) 190ss; Wilamowitz (1931) 191 n. 1; Kranz (1935) 114; *FGrHist* 392 F25a y comentario de Jacoby *ad loc.;* Rathmann (1933) 43; Linforth (1941) 110ss; Turcan (1956) 136s; West (1983) 7s; Dover (1988) 1ss; Leurini *ad loc.;* Janko (1997) 71.

14. Cf. Lobeck (1839) 721ss; Rohde (1901) 154; Delatte (1915) 192ss; Linforth (1941) 250ss; Thesleff (1961) 18s; 107ss; (y su edición del fragmento en [1965] 164s); Burkert (1972) 128s; Dillon *ad loc.*, p. 363s; Graf (1987) 90; Brisson (1990) 2925; (2000).

15. Βιστάλα es hija de Damón en *Epistolograph. Graec.* 603, 9 Hercher.

Πυθαγόραι τὸν περὶ θεῶν λόγον. λέγει γάρ (sc. Πυθαγόρας)·'‹λόγος› ὅδε περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῶ Μνημάρχω, τὸν ἐξέμαθον ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θραικίοις, 'Αγλαοφάμω τελεστᾶ μεταδόντος, ὡς ἄρα 'Ορφεὺς ὁ Καλλιόπας κατὰ τὸ Πάγγαιον ὄρος ὑπὸ τᾶς ματρὸς πινυσθεὶς ἔφα, τὰν ἀριθμῶ οὐσίαν ἀίδιον ἔμμεν ἀρχὰν προμαθεστάταν τῶ παντὸς ὠρανῶ καὶ γᾶς καὶ τᾶς μεταξὺ φύσιος, ἔτι δὲ καὶ θείων ‹ἀνθρώπων› καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονᾶς ῥίζαν.' ἐκ δὴ τούτων φανερὸν γέγονεν ὅτι τὴν ἀριθμῶι ὡρισμένην οὐσίαν τῶν θεῶν παρὰ τῶν 'Ορφικῶν παρέλαβεν.

Si alquien quiere saber de dónde aprendieron esos hombres (*sc. los pitagóricos*) tanta piedad, hemos de decir que un modelo evidente de la teología pitagórica según el número se halla en Orfeo. Así que tampoco resulta dudoso que Pitágoras tomó a Orfeo como punto de partida para redactar su discurso sobre los dioses, al que por ello llamó «sagrado»[16], porque recoge la flor de los pasajes más místicos de Orfeo, tanto si el escrito es de verdad de ese hombre —como dice la mayoría— como si es de Telauges, como aseguran algunos de la escuela reputados y dignos de crédito, a partir de las notas dejadas a su hija Damo, hermana de Telauges, por el propio Pitágoras, que a su muerte, según dicen, fueron entregadas a Bitala, hija de Damó y a Telauges, el hijo de Pitágoras y marido de Bitala, cuando llegó a su edad adulta, pues era aún joven cuando, tras la muerte de Pitágoras, se quedó con su madre, Teano. Se advierte en efecto claramente en este discurso sagrado quién fue el que transmitió a Pitágoras el discurso acerca de los dioses. Pues dice (p. 164 Thesleff): «Este discurso acerca de los dioses, yo, Pitágoras, hijo de Mnemarco, lo aprendí cuando participé en los ritos de la Libetras tracia, cuando era iniciador Aglaofamo, que Orfeo, el hijo de Calíope instruido por su madre en el monte Pangeo, dijo que la entidad del número es el principio eterno más providente de todo el cielo, la tierra y la naturaleza intermedia, y además que es la raíz de la permanencia de los hombres divinos, de los dioses y de los démones». De ello resulta evidente que tomó de los órficos la entidad de los dioses definida por el número.

(II) Procl. *In Plat. Tim.* III 168, 9 Die. (Iamblich. in Tim. fr. 74 Dillon)[17]

αὗται δέ εἰσιν αἱ 'Ορφικαὶ παραδόσεις· ἃ γὰρ 'Ορφεὺς δι' ἀπορρήτων λόγων μυστικῶς παραδέδωκε, ταῦτα Πυθαγόρας ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θραικίοις 'Αγλαοφάμω τελεστᾶ μεταδόν-

16. Recuérdese que ἱερὸς λόγος es un título habitual para referirse a las obras órficas.
17. Cf. Saffrey-Westerink *ad loc.*

τος ἣν περὶ θεῶν ᾿Ορφεὺς σοφίαν παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐπινύσθη· ταῦτα γὰρ αὐτός φησιν ὁ Πυθαγόρας ἐν τῶι ῾Ιερῶι λόγωι. τίνες οὖν αἱ ᾿Ορφικαὶ παραδόσεις ἐπειδήπερ εἰς ταύτας ἀναφέρειν οἰόμεθα χρῆναι τὴν τοῦ Τιμαίου περὶ θεῶν διδασκαλίαν; Éstos son las enseñanzas transmitidas por los órficos, pues lo que Orfeo había transmitido en secreto en forma de doctrinas esotéricas, Pitágoras las aprendió, cuando participó en los ritos de la Libetra tracia, cuando el iniciador Aglaofamo le comunicó la sabiduría acerca de los dioses que había aprendido de su madre Calíope. Lo dice el propio Pitágoras en su discurso sagrado. Preguntémonos cuáles son las doctrinas transmitidas por los órficos, porque creemos que hay que referir a ellas la doctrina de Timeo acerca de los dioses[18].

No obstante, Brisson (2000) considera que Jámblico, llevado del deseo de demostrar que la tradición filosófica dependía de una revelación, inventa este mito para apoyar que la filosofía platónica procede de la pitagórica y ésta de la revelación de Orfeo.

Insiste Jámblico en otros pasajes en la forma en que Pitágoras emulaba a Orfeo, como transmisor de ritos y como creador de una especie de filosofía religiosa, así como en sus capacidades de actuar mágicamente sobre los animales.

T 108 (*fr.* 508 B.)
(I) Iamblich. *Vit. Pyth.* 28, 151
ὅλως δέ φασι Πυθαγόραν ζηλωτὴν γενέσθαι τῆς ᾿Ορφέως ἑρμηνείας τε καὶ διαθέσεως καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς ᾿Ορφεῖ παραπλησίως, ... ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς, τὴν ἀκριβεστάτην εἴδησιν αὐτῶν ἔχοντα. ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν ᾿Ορφικῶν, ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν ᾿Ελευσῖνι γινομένης, ἐν ῎Ιμβρωι τε καὶ Σαμοθράικηι καὶ Λήμνωι, καὶ εἴ τι παρὰ τοῖς κοινοῖς, καὶ περὶ τοὺς Κελτοὺς δὲ καὶ τὴν ᾿Ιβηρίαν.
Dicen que en general Pitágoras era devoto de Orfeo en su forma de hablar y en su disposición y que honraba a los dioses de forma muy parecida a la de Orfeo ... y que transmitió las purificaciones y las llamadas iniciaciones, porque tenía el conocimiento más preciso de ellas. Dicen, además, que hizo compatibles la filosofía divina y el culto, tras haber aprendido unas cosas de los órficos, otras de los sacerdotes egipcios, otras de los caldeos y de los ma-

18. Cf. también en términos semejantes Procl. *in Plat. Tim.* III 161, 1 Diehl, *Theol. Plat.* I 5 (I 25, 26 Saffrey-Westerink).

gos, además de las que tomó de los misterios celebrados en Eleusis, Imbros, Samotracia, Lemnos, y de las de los misterios comunes, tanto celtas como de Iberia.

(II) Iamblich. *Vit. Pyth.* 13, 62
διὰ τούτων δὴ καὶ τῶν παραπλησίων τούτοις δέδεικται τὴν Ὀρφέως ἔχων ἐν τοῖς θηρίοις ἡγεμονίαν καὶ κηλῶν αὐτὰ καὶ κατέχων τῆι ἀπὸ τοῦ στόματος τῆς φωνῆς προϊούσηι δυνάμει.
Con hechos como este[19] y otros parecidos queda demostrado que (Pitágoras) tenía el dominio sobre las fieras propio de Orfeo y que las encantaba y dominaba con el poder generado por la voz de su boca.

Es curioso que Jámblico le atribuya a Pitágoras una especie de actitud ecléctica obtenida a partir de principios de muy diversos orígenes. Probablemente en ello no hace otra cosa que reiterar una afirmación que ya había hecho muchos siglos antes Heráclito, aunque de forma más crítica y menos precisa:

Heraclit. *fr.* 17 Marc. (22 B 129 D.-K.) Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην. 'Pitágoras, hijo de Mnesarco se dedicó a la indagación, de todos los hombres, el que más, y, tras haber seleccionado esos escritos, se hizo su propia sabiduría: conocimiento de muchas cosas, malas artes.'

Plutarco considera incluso que Pitágoras ha tomado de los órficos la teoría demonológica.

T 109 (*fr.* 509 B.)[20]
Plut. *de Iside* 25, p. 360d
βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὄσιριν καὶ Ἶσιν ἱστορούμενα μήτε θεῶν παθήματα μήτ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων[21] μεγάλων εἶναι νομίζοντες, οὓς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος ἑπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολὺ τῆι δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχον-

19. Hacer descender a un águila que volaba sobre él en Olimpia, para acariciarla y dejarla ir luego.
20. Cf. Isnardi Parente en su comentario al pasaje de Jenócrates; Bernabé (1996) 66 n. 17; Casadio (1996) 201ss; Pordomingo y Fernández Delgado *ad loc.*, 105ss.
21. Cf. Andres (1918); Soury (1942); Detienne (1955); Brenk (1977) 111; (1986); Froidefond (1987) 205ss; (1988) 93ss; Flacelière-Irigoin (1987) CLXXVIIIss, CXCIVss; Vernière (1989); Torraca (1994).

τας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει {ἐν} συνειληχὸς ἡδονὴν δεχομένηι καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐγγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἧττον ἐπιταράττει· γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἕλλησιν ᾀδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα φθόροι τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν· ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώιζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

Pues bien, es mejor explicación la de los que consideran que lo que se cuenta acerca de Tifón, Osiris e Isis no son vicisitudes de dioses ni de hombres, sino de grandes démones, que Platón (*Symp.* 202e) y Pitágoras y Jenócrates (*fr.* 225 Isnardi Parente) y Crisipo (*fr.* 1103 *Stoic.Vet.Fr.* II 320, 32 Arnim), siguiendo a los antiguos teólogos[22] afirman que son más fuertes que los hombres y que sobrepujan muchisimo en poder nuestra naturaleza, pero que el componente divino que tienen, que no es puro y sin mezcla, sino que participa de la naturaleza del alma y de la capacidad de sentir del cuerpo, y que experimenta placer, fatiga y cuantas afecciones sobrevienen a tales cambios, perturba a unos más y a otros menos, pues, igual que entre los hombres, también hay diferencias entre los démones en virtud y maldad. Pues lo que se canta entre los griegos acerca de los Gigantes y los Titanes, de las actuaciones ilícitas de Crono, los combates de Pitón contra Apolo, la aniquilación de Dioniso y el errar de Deméter en nada son inferiores a los de Osiris, Tifón y otros relatos míticos que pueden oírse y cuanto se esconde[23] tras los ritos mistéricos y las iniciaciones, que se guarda como secreto e invisible por la gente, tienen una explicación semejante.

Diversos testimonios coinciden pues en mostrarnos a Pitágoras como un autor que ha tomado de otros autores más antiguos (*in primis*, de Orfeo) sus teorías. No resulta fácil afirmar que esta dependencia es un mero invento neoplatónico y parece que tiene visos de verosimilitud. Pitágoras habría podido tomar de antigua literatura teológica componentes importantes de su propia doctrina.

22. Una forma habitual de referirse a los órficos.
23. Plutarco, como muchos otros autores de su época, y aún anteriores (es el caso del comentarista de Derveni, cf. cap. 8) cree que los relatos míticos antiguos no significan lo que parecen significar, sino que ocultan simbólicamente un profundo mensaje verdadero.

7.3. Algunos temas comunes

En efecto, encontramos una serie de temas en que coinciden órficos y pitagóricos. Algunos de ellos ya han sido abordados, por lo que no los reiteraremos aquí. Es el caso de la «vida órfica» con clarísimos puntos de contacto con la propugnada por los pitagóricos (cf. cap. 4). O de las similitudes en la explicación cosmogónica (cf. cap. 1), como la intervención de πνεῦμα en T 27, y sobre todo, en la teoría de la transmigración del alma o metempsicosis (tratada en § 3.11).

Hay aún otros aspectos en que coinciden la doctrina órfica y la pitagórica. El primero es el valor de la Memoria. Partamos de un texto órfico, una de las laminillas de oro:

T 110 (*fr.* 474 B.)
Lamella aurea c. a. 400 a. Ch. Hipponii reperta, prim. ed. Pugliese Carratelli (1974), cf. Bernabé-Jiménez (2001) 25ss[24] lín. 1-6
Μναμοσύνας τόδε ἔργον. ἐπεὶ ἂν μέλλησι θανεῖσθαι
εἰς Ἀίδαο δόμους εὐήρεας, ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα,
πὰρ δ' αὐτὰν ἑστακῦα λευκὰ κυπάρισ‹σ›ος·
ἔνθα κατερχόμεναι ψυχαὶ νεκύων ψύχονται.
ταύτας τᾶς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐγγύθεν ἔλθηις.
πρόσθεν δὲ εὑρήσεις τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον·
Esto es obra de Mnemósine. Cuando esté en trance de morirse
hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una
[fuente
y cerca de ella, erguido, un albo ciprés.
Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan.
¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco!
Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine
agua que fluye fresca.

El anónimo poeta (probablemente los fieles consideraban que no era otro que Orfeo) afirma que el texto es «obra de Mnemósine». Mnemósine es la divinidad que personifica la Memoria. Su función respecto a los iniciados se hace explícita en el final un himno órfico a la Diosa:

T 111
Orph. *Hymn.* 77, 9-10
ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε.
Excítales a los iniciados el recuerdo del piadoso ritual
y envía lejos de ellos el olvido.

24. Donde podrán encontrarse otros textos paralelos, un amplio comentario y bibliografía.

La función de Mnemósine es ocuparse de que el iniciado recuerde las instrucciones que le han sido reveladas en la iniciación. El iniciado se pone en sus manos para prevenir que pueda fallarle la memoria cuando deba responder a diversas preguntas en el Más Allá. Si recuerda las palabras de la iniciación, demostrando así que es un iniciado, el alma alcanzará un destino mejor en el Allende. Si no, podrá sufrir diversos castigos y reencarnar.

El difunto encuentra en su camino dos fuentes[25], una sin nombre, junto al ciprés blanco, otra de Mnemósine. Si la de Mnemósine es claramente la fuente de la Memoria, la otra ha de ser la de Lete, esto es, la de Olvido[26]. El difunto iniciado debe evitarla, ya que esta agua es símbolo de retorno a la vida, el verdadero exilio del alma. Precisamente porque la muerte se define como el dominio del Olvido, quien en el Hades conserva la memoria de las cosas, trasciende la condición de mortal[27]. Beber de la fuente de Mnemósine es el trámite imprescindible para la salvación del iniciado[28].

Este papel destacado de la Memoria en la escatología órfica debe ponerse en relación con la gran importancia que le conceden los pitagóricos. Tenemos huellas de una doctrina pitagórica sobre la Memoria, por ejemplo, en un testimonio de Jámblico:

> Iamblich. *Vit. Pyth.* 29, 164 ᾤιοντο δὲ δεῖν κατέχειν καὶ διασῴιζειν ἐν τῆι μνήμηι πάντα. 'Consideraban (los pitagóricos) que había que conservar y guardar todo en la memoria'.

Sabemos que estos filósofos ejercitaban la memoria y hacían prácticas para desarrollarla[29]. Por otra parte, la anámnesis constituye para ellos una forma de purificación del alma[30].

Empédocles aprecia la forma en que Pitágoras recuerda existencias anteriores:

25. En las laminillas se usan, indistintamente, κρήνη 'fuente' y λίμνη 'laguna'. Ambas palabras no parecen tener ningún valor diferencial.

26. Cf. entre otros, Nilsson (1943); (1961²) 238ss. La época clásica no conoce ninguna fuente de Lete, sino la campiña o la casa de Lete, cf. Plat. *Resp.* 621 ab. Según Wagenwoort, la llanura del olvido (τὸ Λήθης πεδίον) debe ser la llanura atravesada por el río Lete. Menciona también el «agua del olvido» una inscripción del siglo I a. C. (*IKnidos* 303, 11), cf. Luc. *Luct.* 5, Schol. Hom. *Od.* λ 51, Aristoph. *Ran.* 186, D. H. 8, 52, 4, Paus. 9, 39, 7.

27. Vernant (1973) 98s.

28. En palabras de Giangiulio (1994) 16.

29. Cf. Aristot. *Phys.* 222b 17, Simplic. *in Aristot. Phys* 754, 6 Die: cap. 7, n. 29 (= Eudem. *fr.* 90 Wehrli). Sobre el tema cf. Burkert (1972) 170. Véase también Iamblich. *Vit. Pyth.* 14, 63, Emped. *fr.* 99 Wright (31 B 129 D.-K.), así como Burkert (1972) 137s; Zuntz (1971) 208s y Giangiulio (1994) 17.

30. Procl. *in Plat. Tim.* I, 124, 4 Diehl, cf. Delatte (1915) 69. Según Pugliese Carratelli (1990) 421ss; cf. Sassi, (1988), la diosa innominada interlocutora de Parménides en el proemio de su poema filosófico podría ser Mnemósine.

Emped. *fr.* 99 Wright (31 B 129 D.K.)
ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,
ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ‹τ'› ἐπιήρανος ἔργων·
ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.
'Había entre ellos un varón de saber poco corriente,
que había logrado un inmenso caudal de pensamientos
y poseía el máximo dominio de los más variados conocimientos [prácticos,
pues cuando desplegaba sus pensamientos todos,
fácilmente alcanzaba su mirada cada cosa de todas cuantas hay
en diez o incluso en veinte generaciones de hombres.'

Él mismo hace gala de tal conocimiento:

Emped. *fr.* 108 Wright (= 31 B 117 D.K.)
ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.
'Que yo he sido antes un joven y una joven,
un matorral y un pájaro y un mudo pez del mar'.

Así pues, es la memoria la que permite conocer la deuda contraída en vidas pasadas y la necesidad de expiarla.

En esta misma línea de aprecio de la memoria prosigue Platón (*Resp.* 621ab), para quien beber del Leteo significa perder el recuerdo de las verdades eternas.

Aún hay otro detalle en el pasaje órfico (T 110) que aúna órficos y pitagóricos: el tabú del ciprés. Si los órficos evitan la fuente presidida por el ciprés, los pitagóricos rechazaban ser enterrados en un sarcófago de madera de este árbol:

Iamblich. *Vit. Pyth.* 28, 155[31] κυπαρισσίνην δὲ μὴ δεῖν κατασκευάζεσθαι σορὸν ὑπαγορεύει, διὰ τὸ κυπαρίσσινον γεγονέναι τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον ἢ δι' ἄλλον τινὰ μυστικὸν λόγον. 'Y que no deben hacerse sarcófagos de ciprés, por ser de ciprés el cetro de Zeus o por alguna otra razón mística'.

También coinciden los órficos y los pitagóricos en la utilización de σύμβολα, frases sentenciosas que tienen un profundo sentido para los iniciados. Además de que hallamos en las laminillas una serie de expre-

31. Cf. Diog. Laert. 8, 10.

siones de contenido simbólico y difícil interpretación[32], en dos laminillas[33] se utiliza la palabra σύμβολα para referirse a este tipo de frases[34].

En una vía similar, ambos interpretan la poesía o el saber antiguo de forma alegórica o a través de un análisis etimológico[35].

7.4. Intentos de diferenciación

Resulta, pues, difícil distinguir en algunas cuestiones los modos de pensar y actuar órficos de los pitagóricos[36], pero recientemente Bremmer[37] ha intentado marcar una serie de diferencias entre ellos. En resumen, son las siguientes:

— Pitágoras es un personaje histórico y Orfeo es mítico.

— Pitágoras usa preferentemente la prosa y Orfeo el verso.

— Los pitagóricos tienden a aislarse y los órficos, a integrarse en la sociedad.

— El pitagorismo es fruto de las actividades de un solo hombre, mientras el orfismo deriva de misterios báquicos existentes.

— Los pitagóricos conforman una comunidad sin textos, mientras que entre los órficos lo que hay más son textos y pocas comunidades.

— Los pitagóricos acentúan la importancia de la ética y los órficos, la de la purificación.

— Los pitagóricos carecen del interés de los órficos por la mitología.

— Pitágoras está estrechamente relacionado con Apolo, mientras Orfeo lo está con Dioniso.

— Los órficos muestran un sentido vital pesimista y de culpa, del que carecen los pitagóricos.

Aún añadiría, por mi parte, un rasgo característico que los diferencia: los pitagóricos muestran habitualmente deseos de intervenir en política y tomar el poder, mientras los órficos buscan una salvación individual, ajena al mundo político.

32. Cf. Bernabé-Jiménez (2001) *passim*.

33. *Lam. Entell.* y *Lam. Pher.* (*frr.* 475 y 493 B.).

34. Sobre los símbolos pitagóricos, cf. et. Boehm (1905); Burkert (1972) 166ss; Parker (1983) 294s n. 64.

35. Cf. Plat. *Cratyl.* 400c (T 63 I), referido a la doctrina del σῶμα-σῆμα, y Bernabé (1995a), (1998a) 74; 86s.

36. Cf. Maddalena (1954) 317s; 332ss; Burkert (1972) 132 n. 67 con bibliografía ('the supposed clear differentiation of Pythagoreanism from Orphism is simply not attested in the oldest sources' 132. Cf. más apreciaciones en p. 133ss)

37. Bremmer (1999) 79; (2002) 24.

8
EL PAPIRO DE DERVENI

8.1. Presentación

Un feliz azar conservó para las generaciones futuras un papiro cuyo poseedor lo consideró tan importante como para que fuera pasto de las llamas con su cadáver, quizá para que le sirviera como ayuda o protección en el más allá. El difunto fue cremado en una tumba en Derveni, una pequeña localidad próxima a Salónica, pero el rollo de papiro cayó al suelo, cuando sólo había empezado a quemarse por uno de sus lados y un leño de la pira le cayó encima y lo apagó. Gracias a eso, debido a su estado de desecación pudo conservarse, ya que de otro modo un papiro en el clima de Salónica no habría durado más allá de un par de siglos. Los arqueólogos hallaron la tumba en 1962.

Se nos han conservado, así, entre diez y quince líneas de 26 columnas escritas. Los expertos dataron el rollo entre 340 y 320 a. C., de modo que es el más antiguo papiro griego que conservamos[1].

8.2. El autor anónimo

El autor es desconocido y todas las propuestas que se han hecho se derivan de similitudes de nuestro texto con obras de otros autores. Así, se han sugerido los nombres de Eutifrón, Pródico de Ceos, Epígenes, Metrodoro, Estesímbroto o Diágoras de Melos[2]. Pero la gran singularidad de la obra y nuestro escaso conocimiento de los autores propuestos (generalmente sólo conocidos a través de escuetas menciones o mínimos

1. Sobre el papiro de Derveni, cf. sobre todo Laks-Most (1997) con bibliografía anterior. Véase también Casadesús (1995a), (2000), (2001); Janko (1997), (2001); Laks (1997); Most (1997); Hussey (1999); Bernabé (1999b) (2002b); Betegh (2004). Ahora contamos con tres ediciones (Janko [2002], Jourdan [2003] y Betegh [2004]).

2. Cf. Bernabé (1999b) 305 con las referencias pertinentes.

fragmentos) hace sumamente difícil dar por medianamente segura la identidad de su autor. Es claro que por su formación y por su manera de expresarse el autor del texto contenido en el *P. Derveni* está cerca de los últimos presocráticos. Muestra influjos de Anaxágoras, Heráclito (al que incluso cita), los Atomistas y Diógenes de Apolonia. En cambio, parece ignorar completamente a Platón, por lo que su texto se data hacia 400 a. C. Representa una manera de trabajar que se hallaba aún en auge en época de Platón, como podemos comprobar en diálogos como el *Crátilo* y el *Eutifrón*.

La base de la obra de nuestro anónimo autor no es sin embargo la filosofía, sino la religión. Cita un pasaje de Heráclito (quizá dos), y narra una especie de cosmogonía física. Pero comienza hablando de rituales y de las Erinis, para comentar por fin unos versos que atribuye a Orfeo, Es decir, un poema que se encuadra dentro de los textos que llamamos órficos, producidos por personas que se consideraban seguidores del mítico personaje y practicaban la religión dionisíaca con influjos pitagóricos y eleusinos. Se trata, concretamente, del poema de este tipo más antiguo que nos ha llegado, ya que parece que debemos datarlo hacia 500 a. C. De él sólo conservamos los pasajes que el comentarista cita para glosarlos.

Hablamos, pues, de dos textos: uno, un viejo poema teogónico, probablemente breve, atribuido a Orfeo y otro, el comentario que le dedica nuestro anónimo autor, sobre la base de doctrinas filosóficas de su época. Y hablamos de tres fechas. La primera, la del poema órfico citado, en torno a 500 a. C., la segunda, la del comentario, que situamos en torno a 400 a. C. Y la tercera, la de la copia del texto que nos ha llegado, esto es, el soporte material, el papiro, que datamos entre 340 y 320 a. C.

8.3. El comentario

La parte más interesante del texto del papiro, desde el punto de vista filosófico es, desde luego, el comentario, en la medida en que el autor no comenta el poema religioso desde una perspectiva filológica o literaria, sino que intenta explicar el «verdadero» sentido que tienen los versos. Está convencido de que no significan lo que parecen significar porque «Orfeo» le había dado a sus palabras un sentido oculto y alegórico, con la intención de que sólo fueran entendidas por algunos. Para «explicar» ese «verdadero sentido» que cree que tienen los versos que cita, nuestro comentarista recurre a las corrientes filosóficas en boga en su época. Su tarea se sitúa, pues, en un ámbito que ya conocíamos a través de referencias de Platón a la actividad exegética de su tiempo. Nos lo imaginamos como uno de los «varones y mujeres entendidos en asuntos divinos ... sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo» a los que alude Platón, *Menón* 81b.

Su intención no es sin embargo elaborar una nueva interpretación sistemática del mundo físico, sino tan sólo apoyar con argumentaciones filosóficas el valor del poema órfico. Por ello parece serle indiferente acudir a una doctrina o a otra y se muestra manifiestamente ecléctico. De alguna forma nuestro intérprete prefigura la tarea que harían en el V-VI d. C. filósofos como Proclo o Damascio con las *Rapsodias órficas:* analizar el texto poético desde una perspectiva filosófica propia de su tiempo (que en el caso de los últimos autores citados es el neoplatonismo).

Convencido de la validez del poema órfico antiguo (venerable, en tanto que antiguo y revelado, de acuerdo con sus creencias) intenta paliar sus aparentes atentados a lo admisible por un autor racional del IV a. C. (como luchas por el poder entre los dioses, incestos o embarazos de un dios masculino). Para ello recurre a los presocráticos para fundamentar que el discurso de «Orfeo» es legítimo y racional. Se trata de un hombre religioso, al tiempo que ilustrado y ecléctico, a quien no preocupa demasiado la coherencia de sus planteamientos filosóficos.

8.4. Algunas ideas básicas

Entre sus propósitos fundamentales se halla el de afirmar el poder absoluto de Zeus sobre todos los demás dioses y postular una especie de henoteísmo. Al asociar a Zeus con el intelecto (*nous)* y con el aire, desarrolla ideas de Anaxágoras y de Diógenes de Apolonia. Como identifica al dios supremo con el aire y con el intelecto, entiende que posee una inteligencia y ubicuidad que le permiten ser rector omnisciente de todos los seres. Por otra parte, admite la existencia de unos seres compuestos de partículas, al modo de Demócrito y Leucipo. Pero el modo en que tales partículas se atraen entre sí por la acción de Afrodita evoca más bien el pensamiento de Empédocles. Además, la insistencia en el postulado de que las cosas existentes proceden de otras anteriores continúa la estela parmenídea de la negación a que lo que es provenga de lo que no es. Para completar el elenco de influjos, encontramos que menciona a Heráclito, filósofo con el que comparte algunos rasgos como la oposición entre el sabio que conoce la verdadera naturaleza de las cosas (que, naturalmente, identifica consigo mismo) y la gente común e ignorante, que no se da cuenta del sentido auténtico de las palabras, o el recurso a la ambigüedad etimológica como explicación de la similitud no aparente entre las cosas.

Vemos cómo prácticamente toda la rica tradición filosófica presocrática se refleja en las lucubraciones de nuestro desconocido intérprete.

8.5. El poema

He señalado que el comentarista modifica constantemente el sentido del poema que comenta, para encontrar su «verdadero» significado. Para que

el lector pueda hacerse una idea de la forma en que lo hace, me parece necesario comenzar por reconstruir el contenido del poema originario, a partir de las citas que conservamos y con ayuda de la comparación con las otras teogonías órficas que conocemos[3], aunque ya hemos visto algunos pasajes del poema en capítulos anteriores[4].

El primer verso de la obra sería (*fr.* 3 B.):

> φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.
> Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.

un verso que podemos reconstruir porque aparece en cabeza de diversos poemas órficos posteriores, a modo de «seña de identidad» y que luego sería utilizado como tópico para referirse a textos que sólo los especialistas pueden entender[5]. El poeta advierte que se dirige exclusivamente a los iniciados, los únicos que pueden oírlo. Quienes no lo sean, deben (metafóricamente) cerrar las puertas, lo que quiere decir que no deben oír ni leer el himno.

Acto seguido, aún dentro del proemio, el poeta aludiría al «plan» de la obra, en la que va a hablar de los dioses (*fr.* 4 B.):

> οἳ Διὸς ἐξεγένοντο [ὑπερμεν]έος βασιλῆος.
> que nacieron de Zeus, el monarca más que poderoso.

Sin solución de continuidad, el poeta entra *in medias res*, en el momento en que Zeus destrona a su padre Crono y se adueña de su fuerza (*fr.* 5 B.):

> Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πα[τρὸς ἑο]ῦ πάρα θέ[σ]φατον ἀρχὴν
> [ἀ]λκήν τ' ἐν χείρεσσι {ε}[λ]άβ[εν κ]α[ὶ] δαίμον[α] κυδρόν
> Zeus, cuando el poder de su padre, determinado por los dioses
> tomó en sus manos, así como la fuerza y a la ilustre deidad...

Una vez que se ha hecho con el poder, el dios acude a la Noche, que, en su calidad de divinidad primigenia, conoce el pasado y el porvenir, para que le instruya acerca de lo que debe hacer. La Noche en las teogonías órficas habita habitualmente en una cueva, lo que nos permite reconstruir una de las partes perdidas del texto (*fr.* 6 B.):

> [Ζεὺς μὲν ...
> ἧστο] πανομφεύουσα [θεῶν] τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ·

3. En la misma forma o en otra versión, ἀείσω ξυνετοῖσιν· θῦρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι. 'Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos'. Cf. Bernabé (1999b); (2002b).
4. Betegh (2001) hace una interesante comparación entre la teogonía de Derveni y el ciclo de Empédocles.
5. Cf. Bernabé (1996b).

... χρῆσαι ... ἐξ ἀ̣[δύτοι]ο
[ἡ δ'] ἔχρησεν ἅπαντα τά οἱ θέ[μις ἦν ἀνύσασ]θ̣αι,
ὡς ἂ̣ν̣ ἔ̣[χοι κά]τα καλὸν ἕδ̣ος νιφόεντος Ὀλύμπου.
Y Zeus [... llegó a la cueva, donde]
se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos, inmortal
[nodriza de los dioses.
... vaticinar desde lo más recóndito.
Ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr:
cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.

Zeus no sólo es aconsejado por Noche, sino también por Crono. El consejo más importante que recibe y que luego pondrá en práctica consiste en engullir el falo del Cielo (quien, igual que en Hesíodo, se supone que había sido castrado por su hijo, Crono) (*frr.* 7-8 B.).

Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ π̣ατ̣ρὸς ἑοῦ πάρα̣ [θ]έ̣σφατ' ἀκούσα[ς],
αἰδοῖον̣ κατ̣έπινεν, ὃς αἰθέρα ἔ̣κθορε πρῶτος.
Zeus, una vez que oyó los vaticinios de su padre,
se tragó el falo de (Cielo), que había eyaculado primero el éter.

La devoración del falo de Cielo provocará que Zeus quede «embarazado» de todo el universo. Conocemos este tema del dios embarazado en un poema hitita llamado *Reinado en los Cielos o Teogonía* en el que se nos cuenta que Anu, dios del Cielo, es castrado de un mordisco por Kumarbi (el equivalente hurrita de Crono), que engulle sus genitales y queda así embarazado de varios dioses[6].

El poeta vuelve en *flash back* a los antecedentes de la historia (que coinciden en lo esencial con los que narra Hesíodo en la *Teogonía)*. Pero lo hace de un modo muy rápido y alusivo (*frr.* 10-11 B.):

[τῶι δ' αὖτ' ἐκ Γαίης][7] ⸤γένετο Κρόνος ὃς μέγ' ἔρεξεν⸥
...
Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρώτιστο̣ς̣ βασίλευσεν,
ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος α̣ὖτις, ἔπειτα δ̣ὲ μητίετα Ζεύς.
μῆτιν̣ κα̣ὶ [μακάρων κατέχ]ω̣ν̣ βασιληίδα τιμ̣[ήν.]
εσ. [. . . . .]αι ἶνας̣ ἀπά̣[σας
ει̣[
Y le nació de Tierra Crono, que hizo algo terrible
...
Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en reinar.
Y de éste a su vez Crono, y luego el ingenioso Zeus,
y obtuvo el ingenio y la dignidad regia de los felices.
... todos sus tendones ...

6. Puede leerse en español en Bernabé (1987) 139ss.
7. Restituido por Janko.

La «acción terrible» de Crono a la que el poeta se refiere, siempre de acuerdo con Hesíodo, debe ser la castración de Cielo. Y dice que Cielo es el «primerísimo en reinar», porque la Noche es la primera divinidad, pero no reina. Zeus obtiene el ingenio y la dignidad de los felices cuando toma el poder y asume la sabiduría de sus antepasados.

Una vez referidos muy sumariamente los acontecimientos anteriores de la historia, el poeta retorna al hilo de su narración contándonos cómo Zeus queda embarazado de todas las posibilidades generativas que poseía el falo de Cielo, el primer dios masculino (*fr.* 12 B.).

πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῶι δ' ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,
ἅσσα τότ' ἦν γεγαῶτ', αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο.
... del falo del rey nacido el primero, y en él todos
los inmortales se gestaron: dioses felices y diosas,
ríos, fuentes amables y todo lo demás
cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser lo [único.

Zeus vuelve así atrás en el tiempo, se remonta al origen y reinicia la historia del universo, convirtiéndose en nueva «madre» del que había sido el primogénito. Como ha introducido a Cielo, el dios de la primera generación, en su seno, él se convierte en un dios de una generación anterior a la primera, pese a que había sido el último en nacer. Por ello se dirá de él luego que «nació el primero y el último».

En este momento el poeta entona un breve himno a Zeus describiéndolo como la totalidad y centro de las cosas (*frr.* 13-14 B.).

νῦν δ' ἐστὶ]ν βασιλεὺ[ς] πάντ[ων, καί τ' ἔσσετ' ἔπ]ειτα.
Ζεὺς πρῶτος [γένετο, Ζεὺς] ὕστατος [ἀργικέραυνος]·
Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται·
[Ζεὺς πνοιὴ πάντων Ζεὺς πάντων ἔπλετο] μοῖρα·
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος.
Ahora es rey de todo y en adelante lo será.
Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente [dispuesto.
Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.

La trama continuaría con el nacimiento de Afrodita Urania y acompañantes, por eyaculación de Zeus:

⌊Ζεὺς⌋ [γείνατο] ⌊θόρνηι⌋
⌊Πειθώ⌋ [θ'] ⌊'Αρμονίην⌋ [τε καὶ] ⌊'Ουρανίην 'Αφροδίτην⌋.[8]
Zeus engendró, por eyaculación
a Persuasión, a Armonía y a Afrodita Urania.

Zeus, dotado como está por una inmensa fecundidad gracias a la ingestión del falo de Cielo, debe «dar a luz» a todos los seres. Primero, probablemente, como ocurre en versiones posteriores de la teogonía órfica, vuelve a hacer nacer al Cielo y la Tierra, y luego a Océano, el río que circunda la Tierra (*fr.* 16 B.):

[μήσατο δ' αὖ] Γαῖάν [τε καὶ] Οὐρανὸν εὐρὺν [ὕπερθεν],
μήσατο δ' 'Ωκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ῥέοντος·
ἶνας δ' ἐγκατέλεξ' 'Αχελωίου ἀργυροδίνεω,
ἐξ οὗ πᾶσα θάλασ[σα.
Concibió a su vez a Tierra y el anchuroso Cielo por encima,
y concibió la poderosa fuerza de Océano de ancha corriente,
e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de argénteos remolinos,
del que proceden todos los mares.

Para el poeta, Zeus es un demiurgo que configura el mundo siguiendo un designio preconcebido e inteligente, frente a la situación anterior probablemente más «caótica» y afectada por la violencia y el desorden. Para insistir en ello, el poeta utiliza el verbo μέσατο, 'concibió', que tiene el doble sentido de «concebir en una gestación» y «concebir intelectualmente»[9].

La expresión del poeta «los tendones de Aqueloo» alude a los ríos, presentados metafóricamente como los tendones del Océano. El Aqueloo es una especie de río primordial y, de ahí, designa en boca del poeta el agua en general.

La recreación del mundo por parte de Zeus incluiría también la de la luna (*fr.* 17 B):

μεσσόθεν] ἰσομελὴς [πάντηι,
ἣ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσι ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.
(la luna) de igual hechura por todas partes desde el centro,
que a muchos mortales les luce sobre la tierra inmensa.

En este momento el poeta da un nuevo sesgo a la historia en un par de versos (*fr.*18 B.):

8. Reconstrucción de Janko.
9. Hallamos usos similares de este verbo u otros semejantes en otros autores, como Parmen. 28 B 13 D.-K. Cf. comentario a T 9.

[αὐτ]ὰ̣ρ [ἐ]π̣εὶ δ[ὴ πάν]τα Διὸ[ς φρὴν μή]σατ̣[ο ἔργα̣]
ἤθελε μητρὸς ἑᾶς μιχθήμεναι ἐν φιλότητι.
Pero cuando la mente de Zeus hubo concebido todas sus obras
deseaba unirse en amor con su propia madre.

La madre de Zeus es normalmente Rea, aunque en la tradición órfica Rea se identifica con Deméter, precisamente cuando se convierte en la madre de Perséfone. Ignoramos por qué el dios pretende tal unión incestuosa, pero es probable que lo que intente sea volver atrás también en el plano sexual; al convertirse en hijo y esposo a la vez, se convierte en una especie de padre de sí mismo. Con ello evita, a su vez, ser destronado por su sucesor, ya que su sucesor es él mismo.

El papiro se interrumpe aquí, por lo que también desconocemos el final de la historia. No podemos ni afirmar ni negar que se trataran en la obra temas propios de la tradición órfica posterior, como serían el nacimiento de Perséfone y una nueva unión incestuosa de Zeus con ella para generar a Dioniso.

8.6. El texto y la traducción

He seguido el texto de Janko[10], salvo en algunos puntos, que he indicado en nota[11]. Dado que el texto de Janko mejora notablemente su predecesor, también esta traducción se ha beneficiado de ello y mejora otra que publiqué anteriormente[12].

T 112
P. Derveni col. I

]ι̣ν̣[
]ν ἕκαστον̣[ ]
] α̣
]. δ....
᾿Ερι]ν̣ύ̣ων
].....
].....
].. [....]εια

cada uno ... de las Erinis ...

Las Erinis —de las que también se habla en un pequeño fragmento de situación incierta y en la columna II— son divinidades infernales ven-

10. Janko (2002). Agradezco infinito al prof. Janko que me haya facilitado el texto antes de su publicación. En la edición puede encontrarse un excelente aparato crítico.
11. Prescindo de dos fragmentos mínimos *incertae sedis* en los que apenas puede leerse más que las palabras 'cosas comunes' en uno de ellos y 'Erinis' en el otro.
12. Bernabé (2001b) 341-373.

gadoras de los delitos de sangre cometidos dentro de la familia. Parece que se está hablando de cuestiones rituales, quizá referentes a ritos funerarios.

T 113
P. Derveni col. II

]ω̣ι
[ ] ρ̣..[ ] 'Ε̣ριν[υ̣. .
... 'Ε̣ρινύω̣[ν]τιμῶσι.[
ψυ̣[χαί ε]ἰ̣σι[χ]ο̣αὶ σταγόσι̣[.]εο.[
[ ]. ους τιμὰς φ[έ]ρη[ι]
[ ]. ἑκάστο[ι]ς ὀρ̣[ν]ί̣θ̣ε̣ιόν τι
κλ[αρμ]οστο[υ]ς τῆ̣ι̣ μουσ̣[ι]κῆι
]. σ̣τ[..]υτο̣[..]
].ε̣[
]
]
]ει̣

... Erinis ... de las Erinis ... honran ... son almas ... libaciones en gotas ... lleve honores ... a cada uno un pajarillo ... adaptados a la música ...

Da la impresión de que se sigue hablando de cuestiones rituales en relación con las Erinis. Parece, pues, que en el culto descrito por el comentarista se celebraba a determinada(s) divinidad(es) con libaciones en gotas[13], se interpretaba música y se utilizaban pajarillos. Pero sabemos que la práctica órfica se oponía al derramamiento de sangre. Por tanto parece que los pájaros no podrían ser sacrificados. El testimonio de un pasaje de Plutarco[14] en el que el de Queronea recuerda su iniciación y la de su mujer en los ritos báquicos y compara al alma prisionera en el cuerpo con un pájaro cautivo que debe ser liberado, anima a suponer que en el ritual aludido por el papiro se liberaban pájaros a modo de magia simpática para lograr la liberación del alma de su cárcel corporal o simplemente como metáfora de dicha liberación[15]. O mejor, para que las Euménides vuelen con ellos y liberen el alma[16].

T 114
P. Derveni col. III
].. α̣ι̣ω̣ς. [....]σιμ̣ [

13. Lo que las sitúa en un ámbito funerario, quizá en la tumba del difunto, de acuerdo con Graf (1980) 217-18 y Henrichs (1984).
14. Plut. *Cons. ad ux.* 10 p. 611.
15. Bernabé (2001a)
16. Betegh ([2004] 77s.) cree que debe interpretarse «como un pájaro» y que se refiere a las Erinis o Euménides. Agradezco al prof. Betegh que me haya facilitado su trabajo antes de publicarlo.

δαίμ]ων γίνετα[ι ἑκά]στωι ιλ. [
]. η ἐξώλεας [....]ετ.ι.. ε ..[ ]δὲ
δ]αίμονες οἱ κάτω[..... ο]ὔ δέχον[ται[17]]
θεῶν, ὑπηρέται δ[ὲ κα]λοῦνται[ ]ι
εἰσίν, ὅπωσπερ ἄ[νδρες] ἄδικοι θα[νάτωι ζημιούμε]νοι[18],
αἰτίην [δ' ἔ]χουσι[
οἵους ι[.]. [
. μ]υστ[[19]
hay un demon para cada uno ... totalmente destruidos ... los démones que están debajo ... no acogen... de los dioses y son llamados asistentes ... son..., del mismo modo que los hombres injustos castigados con la muerte, y tienen la culpa ... tales como ... ¿mista(s)?

El texto parece continuar sus referencias a rituales. Los démones citados parecen ser una especie de almas de difuntos que vigilan al ser vivo, como un lejano antecedente del «ángel de la guarda». A este respecto cabe hacer referencia a ciertas noticias que atribuyen a los presocráticos ideas similares, por ejemplo:

Aët. *Plac.* 1, 7, 11 (Thales 11 A 23 D.-K.) Θαλῆς ... τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες. 'Tales (dijo que) todo está dotado de alma y lleno de démones'.

Diog. Laert. 9, 7 (Heraclit. 22 A 1 D.-K.) ἐδόκει δ' αὐτῶι ... πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη. 'Creía (Heráclito) que todo está lleno de almas y de démones'.

Diog. Laert. 8, 32 (Pythagor. 58 B 1a D.-K.) καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείναις πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ' ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων. εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι 'y que las puras son llevadas a lo más alto, pero las impuras no se acercan a aquellas ni unas a otras, sino se ven atadas en ataduras infrangibles por las Erinis, y que todo el aire está lleno de almas y las llaman démones y héroes'.

Heraclit. *fr.* 73 Marc. (22 B 63 D.-K.) ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. 'Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos.'

17. δέχον[ται es una conjetura de Janko, pero su autor no la incluye en el texto, sino en el aparato crítico.
18. θα[νάτωι ζημιούμε]νοι West. Janko mantiene θ. [..........]νοι.
19. μ]υστ[es una conjetura de Janko, pero su autor no la incluye en el texto, sino en el aparato crítico.

Del final del pasaje podemos colegir que ciertos démones actúan como asistentes de los dioses y otros son castigados, al modo que lo son los hombres injustos.

T 115
P. Derveni col. IV
τ]οῦ εα̣[ ]. ων
ὁ κείμ[ενα] μετ̣α̣θ̣[ ]α̣δ̣οῦναι
μᾶλλ[ον ἢ] σ̣ίνεται̣[ ] τ̣ὰ τῆς τύχης π̣ά̣[θη
οὐκέτ̣[ι[20] λα]μμάνει̣[ ] ἆρ' οὐ τά̣[σσεται διὰ[21] τῶ]ν̣δε κόσμος;
κατ̣ὰ̣ [ταὐτ]ὰ̣ Ἡράκ̣λ̣[ε]ιτος με̣[γάλα νομίζων] τ̣ὰ κοινα
κατ̣[αστρέ]φει τὰ ἴδ̣[ι]α̣· ὅσπερ ἴκελ[ος ἱερο]λόγωι λέγων [ἔφη·
"ἥλ̣ι̣ος⸥ [ἑωυ]τ̣οῦ κατὰ φύσιν ἀ̣νθρω⸤π⸥[η]⸤ί̣ου⸥ ε̣ὖρος ποδός [ἐστι
τοὺ̣[ς οὔρου]ς̣ οὐχ ὑπε̣ρβάλλων· εἰ γά̣[ρ τι εὔ]ρους ἑ[ωυτοῦ
ἐ]κ̣[βήσετα]ι̣, Ἐρινύε⸤ς⸥ νιν ἐξευρήσου̣σι, Δίκης ἐπίκουροι."
ὑπερ]βατὸμ ποῆι κ[
]α̣ θύο̣υ̣[σι
]α Δίκης[
]μηνιτακ[
]....ι̣ς̣. [

El que altera lo que está dispuesto ... dar más que daña (?) ... las adversidades de la suerte y no toma- ... ¿Acaso no es por ese motivo por el que el orden del mundo tiene una disposición? De acuerdo con eso mismo, Heráclito, considerando importantes las (sensaciones) comunes, le da la vuelta a las propias de cada uno. Y habla igual que un narrador de mitos, cuando dice (cf. Heraclit. *frr.* 57 y 52 Marc. = 22 B 3 y 94 D.-K.):
«El sol, según su propia naturaleza, tiene la anchura del pie de un hombre, sin rebasar sus límites, pues si excede su propia anchura, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él.»
... comete una transgresión ... sacrifican ... de Justicia.

Continúa el discurso ritual. En él hallamos dos términos muy típicamente presocráticos: el orden del mundo (κόσμος) y la disposición (τάξις)[22]. La novedad es que, como demostración de su tesis, el comentarista cita lo que conocíamos como dos fragmentos de Heráclito, por separado (los *frr.* 57 y 52 Marc. = 22 B 3 y 94 D.-K.), como si fueran uno solo. No entendemos demasiado bien esta referencia a Heráclito. Quizá se deba a que el fragmento menciona a las Erinis como auxiliares de Justicia.

20. οὐκέτ̣[ι Burkert: οὐκει[Janko.
21. τά̣[σσεται διὰ es una conjetura de Janko, pero su autor no la incluye en el texto, sino en el aparato crítico. Al aceptar la conjetura, presento la oración como interrogativa.
22. Cf. la referencia a las abundantes atestiguaciones en el vol. III de Diels-Kranz *s.vv.*

T 116

P. Derveni col. V

τὰ ἐν ῞Αι]δο̣υ δε̣ι̣ν̣[ὰ
χρη[στη]ριαζομ[ε]. ο̣ι̣.ε̣[
χ̣ρ̣ησ̣[τ]η̣ριάζον[ται]. [.]......[..]ι
αὐ̣τοῖς πάριμεν̣ [εἰς τὸ μα]ντεῖον ἐπερ̣[ω]τήσ̣[οντες,
τῶμ μαντευομένω̣ν̣ [ἕν]εκεν εἰ θέμι[ς ἀπ]ι̣σ̣τ̣ε̣ῖ̣ν̣ [τὰ]
ἐ̣ν̣ ῞Αιδου δεινά. τί ἀπιστοῦσι; οὐ γινώσ̣[κοντες ἐ]ν̣ύ̣πνια
ο̣ὐδὲ τῶν ἄλλωμ πραγμάτων ἕκασ̣[τον], δ̣ιὰ ποίω̣ν ἂν
π̣α̣ρ̣α̣δειγμάτωμ π̣[ι]στεύοιεν; ὑπὸ τ[ῆς τε] ἁ̣μαρτ‹ί›ης
κ̣αὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς̣ νενικημέν̣[οι, οὐ] μ̣α̣ν̣θ̣[άνο]υ̣σιν
οὐδὲ] π̣ιστεύουσι. ἁ[πι]στίη δὲ κἀμ̣α̣[θίη τὸ αὐτό· ἢγ γὰρ]
μὴ μα]ν̣θάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κ̣ωσ[ι, οὐκ ἔστιν ὅπως
πιστεύσου]σ̣ι̣ν καὶ ὁρ[ῶντες ἐνύπνια
[τ]ὴν ἀπιστί[ην
]φαίνετα̣ι̣ [

los terrores del Hades ... cuando consultan (o consultamos) un oráculo ... consultan un oráculo ... para ellos vamos (iremos) al santuario oracular a preguntar, *con vistas a lo que se ha profetizado, si* es lícito no creer en los terrores del Hades. ¿Por qué no creen en ellos? Si no comprenden los ensueños ni cada uno de los demás acontecimientos ¿en qué modelos se basarían para creer? Así que, vencidos por el error y también por el placer, no aprenden ni creen, y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa. Pues si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando ven los ensueños ... la desconfianza ... aparece ...

La columna V se ocupa de aspectos sobre consulta de oráculos y ensueños. La alusión a los «terrores del Hades» nos informa de que era un tema que se suscitaba en el ámbito órfico. De los terrores del Hades aludidos por los órficos nos hablan diversos autores:

Origen. *C. Cels* 4, 10 (I 281, 2 Koetschau) (Orph. *fr.* 596 B.) διόπερ ἐξομοιοῖ (Celsus) ἡμᾶς τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ τὰ δείματα προσεισάγουσι. 'Por ello (Celso) nos iguala (a nosotros, los cristianos) con los que presentan los fantasmas y los terrores en las iniciaciones báquicas'.

Diod. 1, 96, 5 (ex Hecat. Abder. *FGrHist* 264 F 25 = Orph. *fr.* 61 B.) τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ῞Αιδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰδωλοποιίας ἀναπεπλασμένας παρεισαγαγεῖν μιμησάμενον τὰ γινόμενα περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον[23] 'Los castigos de los impíos en el Ha-

23. El pasaje está puesto en boca de los sacerdotes de los egipcios, que cuentan que Orfeo trajo de Egipto la mayoría de sus historias sobre el Hades.

des y las praderas de los bienaventurados y las escenas imaginarias representadas por tantos autores, los introdujo él (Orfeo) a imitación de los ritos funerarios egipcios'.

Parece que un sacerdote órfico como parece ser el ilustrado comentarista considera absurdo que no se crea en los terrores del Hades[24].

Los ensueños de que se habla después pueden ser pesadillas sufridas por determinados individuos y consideradas como pruebas de la existencia real de tormentos en el más allá, en la medida en que los ensueños se consideraban siempre como una forma de acceso a un conocimiento sobrehumano, vedado al estado de vigilia.

Probablemente[25] el comentarista se dirige a los profanos, que, según su creencia serán inequívocamente castigados en el Hades. Trata de persuadirlos de que solo purificándose e iniciándose podrán conseguir asegurarse una vida feliz en el más allá.

La actitud del comentarista de Derveni de creerse en posesión de una verdad evidente, pero que el común de los mortales se empecina en ignorar, y su manera de expresarse nos recuerdan notablemente a Heráclito:

> Heraclit. *fr.* 3 Marc. (22 B 17 D.-K.) οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. 'No entienden los más las cosas con las que se topan, ni pese a haberlas aprendido, las conocen, pero a ellos se lo parece.'

T 117

P. Derveni col. VI

εὐ]χα̣ὶ καὶ θυσ[ί]α̣ι μ[ειλ]ί̣σ̣σ̣ουσι τ̣ὰ̣[ς ψυχάς.
ἐπ̣[ωιδὴ δ]ὲ̣ μάγων δύν[α]ται δ̣αίμονας ἐμ[ποδὼν
γι̣[νομένου]ς μεθιστάν̣αι· δαίμον̣ες ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσὶ
ψ[υχαὶ τιμω]ρ̣οί. τὴν θυσ[ίη]ν̣ τούτου ἕνεκε[μ] π̣[οιοῦσ]ι̣[ν
οἱ μά̣[γο]ι̣, ὡ̣σπερεὶ ποινὴν̣ ἀποδιδόντες. τοῖζὲ[26]
ἱεροῖ[ς̣] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧμπερ καὶ τὰς
χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα̣ [κα]ὶ̣ πολυόμφαλα τὰ πόπανα
θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχα[ὶ ἀν]ά̣ριθμοι̣ ε̣ἰσι. μύσται
Εὐμεν̣ίσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] α̣ὐτὰ μ̣ά̣γοις· Εὐμενίδες γὰρ

24. Janko (2001) 20, n. 85 considera la posibilidad de que el autor dependa aquí y en la columna siguiente, del libro de Protágoras *Acerca de lo que hay en el Hades* (Diog. Laert. 9, 55), considerando que es, también, el origen último de los argumentos opuestos de dos pasajes de Sext. Empir.: *Adv. Math.* 9, 66 (en donde se argumenta que, como todo el mundo cree en los terrores del Hades, que son manifiestamente falsos, no podemos aceptar que los dioses existan sólo porque muchos creen en ellos) y 9, 74.

25. Como cree Tsantsanoglou, *ob. cit.*, 110.

26. Grafía por τοῖς δὲ.

ψυχαί εἰσιν. ὧν ἕνεκ[εν τὸμ μέλλοντ]α θεοῖς θύειν
ὀ[ρ]νί̣θ[ε]ιον πρότερον [χρὴ λύειν, σὺν] οἷς ποτέ[ον]ται[27]
...] ὥ[σ]τε καὶ τὸ κα[ ]ου...[..]οι,
εἰσὶ δὲ [ψυχ]αὶ...[ ]. τουτο. [
ὅσαι δὲ [ ]ων ἀλλ[
φορου[ ]...[

Invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos puede cambiar de sitio a los démones que estorban, dado que los démones que estorban son almas vengadoras. Por eso es por lo que hacen el sacrificio los magos, en la idea de que están expiando un castigo. Sobre las ofrendas vierten agua y leche, con las cuales hacen también las libaciones. Incontables y de múltiples bollones son las tortas que queman como ofrendas, porque también las almas[28] son incontables. Los mistas sacrifican primero a las Euménides, igual que los magos, pues las Euménides son almas, por lo cual quien vaya a sacrificar a los dioses, primero debe liberar un pajarillo, con los que (las Euménides) echan a volar, ... de suerte que ... son almas ... eso ... cuantas ... llevan ...

El autor pasa a describir la actuación de los magos y la naturaleza de los démones y de las Euménides. Es ésta una de las primeras menciones de los magos en la literatura y no se advierte en ella el sentido peyorativo que luego tendría la palabra μάγος[29]. Actúan por medio de ensalmos (ἐπωιδαί), lo que les sitúa en un terreno a medias entre la religión y la magia. Probablemente tratan de apaciguar a las almas de muertos hostiles (llamados δαίμονες), que obstaculizan los efectos de los sacrificios. En cuanto a los sacrificios, son los esperables en los órficos, que rechazan los sacrificios cruentos, porque les estaba prohibido derramar sangre. Se trata de tortas o pasteles que presentaban protuberancias en su superficie. Sobre el pájaro mencionado, cf. el comentario a la col. II (T 113).

T 118
P.Derveni col. VII
...(.)]οσε[
ὕ]μνον [ὑγ]ιῆ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ντα· ἱερολοεῖ]το γὰρ
τῆ]ι ποήσει. καὶ εἰπεῖν οὐχ οἷόν τ' [ῆν τὴν τῶν ὀ]νομάτων
θέ]σιγ καὶ τ[ὰ] {ρ}ρηθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἡ] πόησις
κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης. [ὁ δ]ὲ ['Ορφεὺ]ς αὐτ[οῖς
ἄ]πιστ' αἰν[ίγμα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν δὲ
μεγ]άλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖγ καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
ἀεὶ] μέχρι ‹τ›οῦ [τελε]υταίου ῥήματος. ὡ[ς δηλοῖ] καὶ ἐν τῶι

27. [χρὴ...ποτέ[ον]ται Bernabé: [ ]. ις ποτε[..]ται Janko.
28. Obviamente, las de los muertos. El autor las identifica luego con las Euménides.
29. Cf. Burkert (1999).

εὐκ]ρινήτω[ι[30] ἔπει·''θ]ύρας'' γὰρ ''ἐπιθέ[σθαι'' κελ]εύσας τοῖς
ὠσὶ]ν αὐτ[οὺς οὔ τι νομο]θετεῖμ φη[σιν τοῖς] πολλοῖς,
ἀλλὰ διδάσκειν τοὺς τὴ]ν ἀκοὴν [ἁγνεύο]ντας κατ[ὰ
]σειτ[..].
]ωι τ[..]εγ. [...]..[
ἐν δ]ὲ τῶι ἐχομ[ένωι λέγει
]. τ..ειγ.[[31]

[Probaré también que Orfeo compuso][32] un himno que expresa cosas sanas y legítimas, pues pronuncia un discurso sagrado con su poema y no era posible (para ellos) expresar el sentido de los nombres y lo que quieren decir. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decirles acertijos increíbles, sino grandes cosas por medio de acertijos. Es más, pronuncia un discurso sagrado en toda su extensión, desde la primera hasta la última palabra, como manifiesta claramente en el bien destacado[33] verso en el que, tras exhortar a que «cierren las puertas» sobre sus oídos, afirma que no legisla para la mayoría de la gente, sino que enseña sólo a los que sean puros en la escucha, según ... en el siguiente (verso)...

En esta columna se inicia la transición al comentario del poema órfico. El comentarista defiende el carácter sacro de la poesía de Orfeo y señala la necesidad de la exégesis. Es consciente de que algunos episodios de la narración (como incestos o devoraciones) pueden parecer escasamente defendibles. En efecto, siglos más tarde, estos episodios del mito serán el blanco favorito de los ataques de los cristianos contra los mitos órficos. Por ello insiste en que el poema es «legítimo», y lo es porque «Orfeo», según sus palabras, «pronuncia un discurso sagrado», lo que debe querer decir más o menos lo mismo que «expresarse enigmáticamente»[34]. Se explica así la necesidad de aplicar una «correcta» exégesis, según la cual en el poema no se dice lo que parece decirse. De este modo, a través de una interpretación en que los incestos y devoraciones y otros temas por el estilo son meras maneras metafóricas de referirse a otras realidades más profundas, las acciones execrables se convierten en «legítimas».

30. Lectura de Tsantsanoglou. Janko prefiere εὐθ]ρυλήτω[ι 'repetido'.

31. Estas letras pertenecerían a una cita del poema de Orfeo, pero es imposible obtener ningún sentido de ellas.

32. La reconstrución del principio es conjetural.

33. El verso inicial del poema. Cf. la reconstrucción de los versos del poema en la introducción.

34. Como quiere Janko (2001) 21. Aunque también la referencia a que Orfeo pronuncia un discurso sagrado parece compatible con la analogía con un oráculo, como quiere Hussey (1999) 309s n. 11 (siguiendo una sugerencia de Betegh).

El pasaje es interesante porque nos manifiesta cuál es el método de análisis del texto practicado por el comentarista anónimo. Un método que hallamos reflejado en algunas alusiones de Platón y Aristóteles:

Plat. *Phaed.* 69c (Orph. *fr.* 434 III B.) καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῶι ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι κτλ. 'Y puede ser que los que nos instituyeron las iniciaciones no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño ...' etc. cf. T 69 III.

Plat. *Theaet.* 194c ὃ ἔφη Ὅμηρος αἰνιττόμενος. 'Lo que dijo Homero, hablando en forma simbólica'.

Plat. *Resp.* 332b ἠινίξατο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον ὃ εἴη. 'Así que, según parece, Simónides dijo poéticamente en forma simbólica lo que era lo justo'.

Aristot. *Poet.* 1458a 24ss ἢ αἴνιγμα ἔσται ἢ βαρβαρισμός κτλ. 'Así que será una expresión alegórica o un barbarismo'[35].

El exegeta reitera en otros pasajes del comentario (IX 10, X 1, XIII 5, XVII 13) su convicción de que Orfeo usa los términos en un sentido «enigmático». La consideración de la poesía como acertijo nos recuerda un pasaje platónico:

Plat. *Alcib.* 2, 147b ἔστιν τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἡ σύμπασα αἰνιγματώδης καὶ οὐ τοῦ προστυχόντος ἀνδρὸς γνωρίσαι, 'Pues toda poesía es por naturaleza enigmática[36] y no es para que la comprenda cualquiera'.

En la frase «como un acertijo para la gente» se trasluce que el comentarista cree conocer el verdadero sentido de las palabras del poeta, ya que, como siempre ocurre en expresiones de este tipo, él no forma parte de «la gente».

También [ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν δὲ [μεγ]άλα, nos evoca otro pasaje platónico:

Plat. *Phaed.* 62b (Orph. *fr.* 429 I B.) ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος ... μέγας τέ τίς μοι φαίνει καὶ οὐ ῥάιδιος διιδεῖν. 'Pues lo que se dice en los textos secretos sobre eso ... me parece algo grande y no fácil de ver a su través'[37].

35. Cf. Burkert (1970) 444s; Richardson (1975); Ricciardelli (1980); Henry (1986); Lamedica (1991); Bernabé (1995a) 225ss; (1996a) 63ss; (1998a) 55s; (1999d); Obbink (1994) 42; Tsantsanoglou (1997) 117ss; Most (1997) 123ss; Laks (1997) 134ss.

36. En el sentido de que contiene un sentido oculto que debe interpretarse.

37. Como si hubiera que apartar la hojarasca para ver la esencia, la verdad oculta tras el relato mítico. Cf. Bernabé (1998a) 55s.

La frase de que Orfeo «no legisla para la gente» se basa en un juego de palabras intraducible entre 'lícito' (θέμις) y 'legislar' (νομοθετεῖν)[38].

T 119
P. Derveni col. VIII
[..... .. ὡς ἐ̣δήλω[σεν ἐν τῶιδ]ε τῶι ἔπ̣[ει]·
"[ο]ἳ Διὸς ἐξεγ̣ένοντο [ὑπερμεν]έος[39] βασιλῆος."
ὅπως δ' ἄρχεται ἐν τῶ[ιδε δη]λοῖ·
"Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ π̣α˻τρὸς ἑο˼ῦ πάρα θέ[σ]φατον ἀρχὴν
ἀ]λκήν τ' ἐγ χείρεσσι {ε}[λ]άβ[εν[40] κ]α̣ὶ̣ δαίμον̣[α] κυδρόν'.
τα]ῦτα τὰ ἔπη ὑπερβατὰ ἐό[ν]τ̣α λανθά̣[νει.
ἔσ]τιν δὲ ὧδ' ἔχοντα· Ζεὺς μὲν ἐπε̣ὶ τ[ὴν ἀ]˻λ˼κὴν
πα˻ρὰ πατρὸς ἑοῦ ἔλαβεγ καὶ δαίμον̣α̣ ˻κυδρ˼όν.
χρὴ ὧ]δ' ἔχοντα οὐκ ἀκούειν τὸν Ζᾶ̣[να ὅπως κρα]τεῖ
τοῦ πατρ]ὸ̣ς ἀλλὰ τὴν ἀλκὴν λαμ̣β[άνει παρ' αὐτο]ῦ̣,
ταύτην ἔ]χοντα π̣αρὰ̣ θέσφατα δ[ ]ν̣
] . κ̣α̣ὶ̣ γὰρ̣ τούτωι δ̣ο̣[κεῖ
ἀ]νάγκην νομιζοιτ' [ἂν
] καὶ μαθὼν ο.ο...[

... según lo aclaró en este verso:
que nacieron de Zeus, el monarca más que poderoso.
Y aclara cómo es el primero en los siguientes:
Zeus, cuando recibió de su padre el poder determinado por los [dioses
y tomó en sus manos la fuerza, y a la ilustre deidad.

No se advierte que en estos versos hay una trasposición y que en realidad son así: «Zeus, cuando recibió la fuerza de su padre y la ilustre deidad» y con este orden de palabras el sentido que se impone no es que Zeus toma el poder de su padre, sino que asume su fuerza. En el otro orden de palabras la impresión sería que recibió un poder contrario a las profecías. Pero parece que ... debería pensarse (que Zeus tomó el poder de su padre?) por la fuerza ... después de haber aprendido...[41]

El comentarista comenta en términos físicos los versos del poema en que se alude a cómo Zeus recibe el poder de manos de su padre. Parece que entiende que la descripción de Zeus tomando en sus manos a Crono es una forma alegórica de referirse a la capacidad física del aire-Zeus para actuar sobre los demás elementos y dominarlos, pero los detalles de su interpretación se nos escapan, por lo fragmentario del pasaje.

38. Cf. sobre todo el pasaje, Casadesús (1995a) 235ss; 478ss, Tsantsanoglou (1997) 117ss.
39. [ὑπερμεν]έος ZPE: [περισθεν]έος Janko.
40. χείρεσσι {ε}[λ]άβ[εν Rusten: χείρεσσ{ι} ἔ[λ]άβ[εν Janko.
41. El último párrafo, desde «y con este orden de palabras» se basa en conjeturas de Tsantsanoglou.

T 120

P. Derveni col. IX

ε̣ἶν̣α̣ι̣. τὴ[ν ἀρ]χὴν οὖν τοῦ ἰ̣σχυρ̣[ο]τάτου ἐπόη[σεν
εἶναι ὡσ̣[περ]εὶ παῖδα πατρ̣ό̣ς. οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες
τὰ λεγό[μεν]α δοκοῦσ̣ι̣ τ̣ὸ̣ν̣ Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτο[ῦ
πατρὸς [τὴν] ἀλκήν [τε καὶ] τὸν δαίμονα λαμβά[νειν.
γιγνώσκ[ων] οὖν τὸ πῦρ [συμ]μεμειγμένον τοῖς
ἄλλοις, ὅτι ταράσσοι καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι
διὰ τὴν θάλψιν, ἐξήλλαξ[εν], ὥ̣σ̣τε ἱκανὸν ἐστιν
ἐξαλλαχθὲμ μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄντα συμπαγῆναι.
ὅσα δ' ἄ[ν] ἀ̣φθῆι ἐπικρα[τεῖται, ἐπικ]ρατηθέν‹τα› δὲ μίσγεται
τοῖς ἄ̣λ̣[λο]ι̣ς. ὅτι δ' "ἐγ χείρ⌞εσσι {ε}[λ]άβ⌞εν[42]" ἠινίζετο
ὥσπε[ρ τ]ἆλλα τὰ π̣[ ]. ομεν [...τ]ὰ
βε]βαιότατα νοε̣ῖ̣[ται]ν ἰσχυρῶς
ἔφη τὸν Ζᾶνα τ̣[τὸ]ν δαίμονα,
ὡ]σ̣περεὶ ε[ἰσχ]υ̣ρ̣ο̣ῦ̣

... ser. Así pues (Orfeo) hizo que el poder fuera del más poderoso, igual que un hijo (lo es) de su padre. Pero los que no entienden el sentido de lo que se dice piensan que Zeus recibió de su propio padre la fuerza y la deidad. Ahora bien, sabiendo que el fuego, cuando se mezcla con los demás elementos, perturba a las cosas que hay y les impide que se combinen, por causa del calentamiento, él lo altera, de forma que no sea capaz, una vez alterado, de impedir que las cosas que hay formen algo compacto. Y cada una de las cosas que entran en contacto con él se ven dominadas. Y una vez dominadas, se mezclan con los demás elementos. Así que le da a *tomó en sus manos* un sentido alegórico, igual que a las demás frases.... se entiende 'los elementos más firmes' .... poderosamente dijo que Zeus ... la deidad, como ..... del poderoso.

El comentarista continúa interpretando en términos físicos el relato mítico. La acción de Zeus contra su padre se interpreta como una ación física contra el fuego para evitar que impida, por efecto del calor excesivo, que los elementos se combinen.

T 121

P. Derveni col. X

["ἦστο] ⌞πανομφεύουσα θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ."⌟
["πανομφεύειν" καὶ "πάντα διδάσκειν" τὸ αὐτό. "ὀμφὴ"]
[γὰρ καὶ "φωνὴ" τὸ αὐτό. "φωνεῖν" δὲ τὸ αὐτὸ δύναται][43]
καὶ "λέγε̣ι̣[ν]"· οὐ γ]ὰρ "λ̣έ[γ]ειν" οἷόν τε̣ μ̣ὴ φωνοῦντ[α.

42. χείρεσσι {ε}[λ]άβ[εν Rusten: χείρεσσ{ι} ἔ[λ]άβ[εν Janko.

43. Los tres primeros versos son reconstruidos antes del inicio de la columna por Janko. Por eso no se tienen en cuenta para la numeración de las líneas.

ẹνόμιζε δ̣ẹ̀ τὸ αὐτὸν εἶναι τὸ "λ̣έγειν" τε καὶ "φωνẹῖν". "λέγειν" δὲ κ̣αὶ "διδάσκειν" τὸ αὐτὸ δ[ύ]ναται· οὐ γὰρ οἷόν τὲ "δ̣ι̣[δ]άσκειν" ἄνευ τοῦ "λέγειν" ὅσα διὰ λόγων διδάσκετα̣[ι]. νομίζεται δὲ τὸ "δι̣δ̣άσκειν" ἐν τῶι "λέγειν" ẹἶν̣[αι]. οὐ τοίνυν τὸ μὲν "διδάσκειν" ἐκ τọῦ̣ "λέγειν" ἐχ̣[ωρί]σθη τὸ δὲ "λέγειν" ẹ̀κ τοῦ "φωνεῖν", τὸ δ' αὐτọ̀[ν δύνα]ται "φωνεῖγ" καὶ "λέγειν" καὶ "διδάσ̣[κειν]". οὕτως̣ [οὐδὲγ κωλ]ύει "πανομφεύουσαγ" καὶ "πάν̣[τα] διδά[σκουσαν" τὸ αὐτ]ὸ εἶναι. "τροφ[ὸν" δὲ λέγων αὐ]τ̣ὴν̣ α̣ἰ̣ν̣ί̣[ζε]ται ὅτι [ἅ]σσα ὁ ἥλι̣[ος θερμαίνων δι]α̣λύει, τα[ῦ]τα ἡ νὺξ ψύ[χουσα συ[νίστησι], ἅσσα ὁ ἥλιος ẹ̀θ̣ẹ́ρ[μαινε]τα[

Habló, sabedora de todos los oráculos, la nodriza de los dioses, la inmortal Noche.

Saber todos los oráculos y *enseñar todo* es lo mismo. Pues *oráculo* y *habla* tienen el mismo sentido. Y *hablar* tiene el mismo valor que *decir,* pues no es posible decir si no se habla. Y consideraba (Orfeo) que es lo mismo *decir* que *hablar.* Y también tienen el mismo sentido *decir* y *enseñar.* Pues no es posible *enseñar* sin *decir* cuanto se enseña por medio de palabras. Y parece que *enseñar* consiste en *decir,* y en consecuencia *enseñar* no se distingue de *decir,* ni *decir* de *hablar,* sino que *hablar, decir* y *enseñar* tienen el mismo sentido. De este modo nada impide que
sabedora de todos los oráculos
y *que todo lo enseña* sean lo mismo. Y cuando (Orfeo) la llama (a Noche) *nodriza,* alude enigmáticamente a que la noche congela al enfriarlas las cosas que el sol deshace al calentarlas ... y las cosas que el sol calienta ...

El autor combina ahora su interpretación «física» con métodos «lingüísticos», en un excurso que muestra su interés por la sinonimia (característico de la sofística, por ejemplo, de Pródico). Utiliza un peculiar tipo de razonamiento asociativo: si *a* es igual a *b* y *b* consiste en *c,* entonces *a* es igual a *c.* Si el poeta dice que la Noche es *sabedora de todos los oráculos,* y el oráculo es una producción oral, podemos deducir que también consiste en decir, luego también es una enseñanza.

Por otra parte, el exegeta interpreta que el epíteto «nodriza» puede traducirse a términos físicos como si aludiera a la acción congeladora del frío de la noche.

T 122

P. Derveni col. XI

τ]ῆς Νυκτός. "ἐξ ἀ̣[δύτοι]ο" δ' αὐτὴν [λέγει] "χρῆσαι", γνώμημ ποιού[με]νος "ἄδυτ̣ον" ẹἶναι τὸ βάθος

τῆς νυκτός· οὐ γ[ὰρ] "δύνει" ὥ[σ]περ τὸ φῶς, ἀλλά νιν
ἐν τῶι αὐτῶι μέ[νο]ν αὐγὴ καταλ[λ]αμβάνει.
"χρῆσαι" δὲ καὶ "ἀρκέσαι" ταὐτὸ [δύ]ναται.
σκέψασθαι δὲ χρή, ἐφ' ὧι κεῖτα[ι τὸ] "ἀρκέσαι",
καὶ τὸ "χρῆσαι".
"χρᾶν τὸνδε τὸν θεὸν νομίζον[τες, ἔρ]χονται
π]ευσόμενοι ἅσσα ποῶσι"· τάδ' [ἐν ἐχομέν]ωι λέγει·
"ἣ δ']*[44]* ἔχρησεν ἅπαντα, τά οἱ θέ[μις ἦν ἀνύσασ]θαι[45]
ἐν τούτ]οις ἐδήλωσεν ὅ[τ]ι ο[ ]α[.
τὰ] ἐόντα ι[
οἷόν τε[

... de la Noche. Dice que ella
vaticina desde su santuario
siguiendo el parecer de que el *santuario* (*adyton*) es la profundidad de la noche. Pues no penetra (*dynei*), como la luz, sino la luz del día se sobrepone a ella que permanece en el mismo sitio[46]. Por otra parte, «vaticinar» y «proteger» tienen el mismo significado. Y es necesario examinar que *vaticinar* se refiere a lo mismo que *proteger*:
Convencidos de que este dios vaticina, acuden a él para averiguar lo que deben hacer[47]
Y en el verso siguiente dice (Orfeo):
Y ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr
En estas palabras puso de manifiesto que ... las cosas que son ... es posible ...

El comentarista hace un juego de palabras intraducible sobre la palabra ἄδυτον 'santuario' (literalmente 'donde no debe penetrarse'), porque la interpreta como 'que no puede ser penetrado'. La frase tiene así un doble sentido «el santuario es la profundidad de la noche» y «la profundidad de la noche es impenetrable». De este modo abre camino a explicaciones «físicas» de los versos. Siguiendo un método parecido intenta dar otra interpretación a la alusión a la capacidad vaticinadora de la Noche.

T 123
P. Derveni col. XII
καὶ ἀφα[ιρεῖ]ν· τὸ δ' ἐχόμε[νον ἔ]πος ὧδ' ἔχει·

44. Lectura de Tsantsanoglou: "ἣ οἱ] Janko.
45. Lectura de Tsantsanoglou: ἦεν ἀκοῦ]σαι Janko.
46. O «en la misma condición».
47. Se trata de una cita literal (marcada, como de costumbre, por el *paragraphos*), para ilustrar un hipotético contexto en que *vaticinar* y *proteger* son sinónimos. Pero no es un pasaje del poema de Orfeo (no está en hexámetros). Janko (2001) 23 cree que se trata de otro fragmento de Heráclito.

"ὡς ἂ̣ν ἔ̣[χοι κά]τα[48] καλὸν ἕδος νιφόεντος Ὀλύμπου".
"Ὄλυμπ[ος" καὶ "χ]ρ̣όνος" τὸ αὐτόν· οἱ δὲ δοκοῦντες
"Ὄλυμπ̣[ο̣ν" καὶ] "ο̣ὐρανὸν" [τ]αὐτὸ εἶναι ἐξαμαρ-
τάν[ουσ]ι̣, [οὐ γ]ι̣νώσκοντ̣ε̣ς ὅτι οὐρανὸν οὐχ οἷόν τ̣ε̣
"μακ[ρό]τ̣ερον" ἢ "εὐρύτε[ρο]ν" εἶναι, χρόνον δὲ "μακρὸν"
εἴ τις [ὀνομ]άζο[ι] ο̣ὐ̣κ ἂ̣[ν ἐξα]μαρτάνοι· ὁ δὲ ὅπου μὲν
"οὐρανὸν" θ̣έ̣[λοι λέγειν, τὴμ] προσθήκην "εὐρὺν"
ἐπο̣ι̣εῖτο, ὅπο̣υ̣ [δὲ "χρόνον", το]ὐ̣ν̣α̣ν̣τίον, "εὐρὺμ" μὲν
οὐδέποτε, "μα[κρὸν" δέ. "νιφό]ε̣ν̣τ̣α̣" δὲ φήσας εἶν̣α̣ι
τῆι [δ]υνάμει ε̣[ ]ι̣ νιφετώδει̣ [
] νιφετω[δ λ]ε̣υ̣κ̣ὸν ε̣[
]λ̣αμπ̣[ ], π̣ολιὸν δ' α[
]. ια καὶ τα. [
]... τ̣ο̣δ̣ε[

...y quitarlo. Y el verso siguiente dice así:
cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.
Olimpo y *tiempo* son una misma cosa. Los que creen que son *Olimpo* y *cielo* los que son una misma cosa se equivocan completamente, porque no se dan cuenta de que el cielo no puede ser más *grande* que *anchuroso*, pero si alguien llamara *grande* al tiempo no se equivocaría. Y él (Orfeo), cuando quiere decir *cielo*, usa el epíteto *anchuroso*, pero por el contrario, cuando quiere decir *tiempo*, nunca usa *anchuroso*, sino *grande*. Y cuando afirma que es *nevado* lo hace en el sentido de ... nevado ... nevado ... blanco ... brillante ... pero (sino) grisáceo ... y ... esto ...

El comentarista interpreta que Orfeo se refiere al tiempo cuando dice *Olimpo* y discute otras interpretaciones según las cuales debe identificarse el Olimpo con el cielo. Basa su interpretación en el adjetivo que acompaña al nombre. Su razonamiento es que, si un mismo adjetivo se usa para calificar dos sustantivos, puede pensarse que los dos significan lo mismo[49]. Probablemente sigue un procedimiento similar para interpretar el sentido de *nevado*, pero el texto está demasiado deteriorado para que podamos seguir su razonamiento.

T 124
P. Derveni col. XIII
"Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ π̣ατρὸς ἑοῦ πάρα̣ [θ]έ̣σφατ' ἀκούσα[ς"·
οὔτε γὰρ τότ̣ε ἤκουσεν, ἀλλὰ δεδήλω[τ]αι ὅπως

48. Lectura de Tsantsanoglou: ὡς ἄρ̣ξ[ηι κα]τὰ Burkert, aceptada por Janko.
49. Sobre la exégesis de Ὀλύμπου cf. Funghi (1983) 17; Casadesús (2001) 147; Schironi (2001). Sobre todo el pasaje, cf. Brisson (1997b).

ἤκουσεν, οὔτε ἡ Νὺξ κελεύει, ἀλλὰ δηλοῖ ὧδε λέγων·
"αἰδοῖογ καṭέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος".
ὅτι μὲμ πᾶσαν τὴμ πόησιν περὶ τῶμ πραγμάτων
αἰνίζεται κ̣[α]τ' ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν.
ἐν τοῖς α[ἰδοίο]ις ὁρῶν τὴγ γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς
νομίζον[τας ε]ἶναι τούτωι ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν
αἰδοίων [οὐ γίν]ε̣σθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιο[ν·
ἄνε̣[υ γὰρ τοῦ ἡλίου] τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἷόν [τ' ἦν
γε̣ν[έσθαι, καὶ γενομ]ένων τῶν ἐόντων [
πρ[ ] τὸν ἥλιο[μ] πάντα ο[
]...[

Zeus, una vez que oyó los vaticinios de su padre,
pues ni lo oyó entonces —sino que queda claro que ya lo había oído— ni la Noche lo manda, sino que (Orfeo) lo aclara diciendo lo siguiente:
devoró el falo (de Cielo), que había eyaculado primero el éter.
Dado que (Orfeo) le da a todo el poema un sentido alegórico acerca de las cosas que hay, es necesario comentarlo verso a verso. Usó (Orfeo) ese verso al ver que los hombres creen que la generación reside en los genitales, y que sin genitales no hay generación, comparando así el sol al falo. Y es que sin el sol no habría sido posible que las cosas que hay llegaran a ser, y una vez que las cosas que hay llegan a ser ... el sol todas las cosas ...

Al interpretar el pasaje en el que Zeus devora el falo de Cielo, el comentarista infiere que el falo de Cielo es el Sol, entendido como causa de la generación de las cosas.

T 125
P. Derveni col. XIV
["[τῶι δ' αὖτ' ἐκ Γαίης] ⌊γένετο Κρόνος ὃς μέγ' ἔρεξεν⌋"][50]
...
ὡς ἂν[51]
ἐ]{κ}χθόρηι τὸ{ν} λαμπρότατόν τε [καὶ θ]ερμό[τ]ατον
χωρισθὲν ἀφ' ἑωυτοῦ. τοῦτον οὖν τὸγ "Κρόνον"
γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ Ἡλίου τῆι Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε
διὰ τὸν ἥλιον "κρούεσθαι" πρὸς ἄλληλα.
διὰ τοῦτο λέγει· "ὃς μέγ' ἔρεξεν". τὸ δ' ἐπὶ τούτωι·
"Οὐρανὸς Εὐφρονίδης[52], ὃς πρώτιστος βασίλευσεν",

50. Reconstruido por Janko como el verso que será glosado en parte en la columna siguiente.
51. Reconstruido por Janko al final de la columna anterior.
52. Οὐρανὸς Εὐφρονίδης es la lectura del papiro. Janko prefiere corregir, con West, Οὐρανὸν Εὐφρονίδην.

κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] "Κρόνον" ὀνομάσας,
"μέγα ῥέξαι" φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀ[φαι]ρεθῆναι γὰρ
τὴμ βασιλείαν αὐτόγ. "Κρόνον" δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ
ἔ[ρ]γου αὐτὸν καὶ τἆλλα κατὰ [τὸν αὐτὸν λ]όγον
[τῶν ἐ]όντωγ γὰρ ἀπάντ[ω]ν [ ]νων
] ὡς ὁρ[ᾶι τὴ]ν φύσιν [ ]ν
]ς ἀφαιρ[εῖ]σθαι δ' αὐ[τόμ φησι τὴμ βασιλ]είαν
κρουο]μένων τ[ῶν] ἐ[ό]ντ[ων]ντα

... cuando (el sol) procreó[53] lo más resplandeciente y lo más caliente, separado de sí mismo. Así que dice (Orfeo) que este *Crono* nació del Sol para la Tierra, porque él fue la causa, a través del sol, de que unas cosas *chocaran* (κρούεσθαι) con otras. Por esta razón dice:

(él), que hizo algo terrible.

El verso siguiente:

Cielo, hijo de Noche, que fue el primerísimo en reinar.

Al darle (Orfeo) el nombre de Crono (Κρόνον) al intelecto, porque hace chocar (κρούοντα τὸν Νοῦν) unas cosas con otras, dice que *le hizo algo terrible a Cielo*, porque se había visto privado de la soberanía. Y a Crono lo llamó así por su actividad, y a cada una de las demás cosas (las llamó) de acuerdo con el mismo razonamiento. Pues de todas las cosas que hay ... que ve la naturaleza ... dice que le arrebata la soberanía ... al entrechocar las cosas que hay[54]...

El comentarista recurre a un juego etimológico intraducible sobre el nombre de Crono (Κρόνος) que hace derivar del verbo κρούεσθαι 'entrechocarse', de modo que, según él, «Orfeo», al hablar de Crono, se estaría refiriendo «enigmáticamente» a un proceso físico: unas partículas que chocan con otras, en este caso movidas por la acción del calor del sol. El modelo es similar al del Atomismo, pero cuando el comentarista «afina» aún la etimología y hace intervenir en el nombre de Crono también Νοῦς 'el Intelecto', tiene claros ecos de Anaxágoras. El último paso de este proceso de «adecentamiento» del texto poético es una interpretación «piadosa» de la frase «le hizo algo terrible a Cielo» —que en el poema sin duda se refiere a la castración del Cielo, narrada por Hesíodo y múltiples autores en la literatura griega— como si lo «terrible» hubiera sido únicamente desposeerlo del poder.

53. Es decir, lo eyaculó.

54. Tsantsanoglou sugiere: «Pues cuando de todas las cosas que aún no han chocado entre sí, el intelecto como naturaleza (o creación) definidora (οὐρίζων νόος) es llamado *Cielo* (οὐρανός). Y dice que fue privado de su reino cuando las cosas que hay chocaron entre sí».

T 126
P. Derveni col. XV

ὡς ἂν ὁ Νοῦς κωλύει][55]
κρ[ο]ύε‹ι›ν αὐτὰ πρὸ[ς ἄλλ]ηλα. κα[ὶ] ποήσηι τὸ[πρῶτ]ον
χωρισθέντα, διαστῆναι δίχ' ἀλλήλων τὰ ἐόντα.
χωρ[ι]ζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου
ἐμ μέσωι πήξας ἴσχει καὶ τἄνωθε τοῦ ἡλίου
καὶ τὰ κάτωθεν. ἐχόμενον δὲ ἔπος·
"ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὖτις, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύς",
λέγει ‹ὅ›τι ἐκ τοῦδ' ἡ [ἀ]ρχή ἐστιν, ἐξ ὅσου βασιλεύει. ἡ δὲ
ἀρχὴ διηγεῖται, ὅ[τι τὰ] ἐόντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα
διαστήσας τ' ἐ[ποίει τὴ]ν νῦμ μετάστασιν, οὐκ ἐξ ἑτέρ[ων]
ἕτερ' ἀλλ' ἑτε[ρ' ἐκ τῶν αὐτῶν].
τὸ δ' "ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύ‹ς›"· ὅτι μὲν οὐχ ἕτερ[ος
ἀλλὰ ὁ αὐ[τὸς δῆλον. σημαίνε]ι δὲ [τ]όδε·
"μῆτιν καὶ [μακάρων κατέχ]ωμ[56] βασιληίδα τιμ[ήν]".
εσμ[ ]ται ἶνας ἀπά[σας[57]
ει[

... cuando el intelecto provocó que los elementos entrechocaran unos con otros e hizo que las cosas que existen, tan pronto como se separaron, se mantuvieran aparte unas de otras. Pues al quedar el sol separado y aislado en medio, (el intelecto) mantiene fijo lo que hay más arriba del sol y lo que hay más abajo.
Y el verso siguiente:
Y de éste a su vez Crono, y luego el prudente Zeus
quiere decir que de él es el poder desde que reina[58]. El poder se explica porque al hacer chocar cada una de las cosas que son con las otras, las mantuvo separadas y crea su actual reconfiguración, no creando cosas diferentes de otras diferentes, sino diferentes a partir de las mismas.
Y lo de *luego el prudente Zeus* (quiere decir) que no es otro (dios[59]), sino él mismo. (Orfeo) lo indica del siguiente modo:
y obtuvo el ingenio y la dignidad regia de los felices.
... los tendones todos ...

El exegeta continúa esbozando una cosmogonía física, de corte presocrático, que combina la actuación inteligente de Intelecto (como Anaxágoras) con el entrechocarse de partículas elementales, las mismas, que configuran seres distintos en sus diversas combinaciones. El sol forma

55. Reconstruido por Janko al final de la columna anterior.
56. καὶ [μακάρων κατέχ]ωμ West : κατ[πίνων καὶ (ya Burkert) ἔχ]ωμ Janko.
57. Propuesta de Janko en el aparato crítico: απα[en el texto.
58. De nuevo un juego etimológico, sobre el doble sentido de ἀρχή 'principio' y 'gobierno'.
59. Diferente de intelecto.

parte de la acción demiúrgica del intelecto, que le asigna el papel de mantener unidas las partículas. Esta capacidad de rección es la explicación que da nuestro filósofo al «poder» de Zeus.

T 127
P. Derveni col. XVI
''αἰδοῖ]ον'' τὸν ἥλιον ἔφ[η]σεν εἶναι δε[δήλ]ωται. ὅτι δὲ
ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει·
''πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῶι δ' ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,
ἄσσα τότ' ἦγ γεγαῶτ'· αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο.''
ἐ]ν τούτοις σημαίνει ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν ἀεί, τὰ δὲ
ν[ῦ]ν ἐόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ετ]αι. τὸ δὲ
''αὐ]τὸς δὲ ἄρα μοῦνος ἔγεντο''. τοῦτο δὲ [λ]έγων δηλοῖ
αὐ]τὸν ‹τὸν› Νοῦμ πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἐόντα
ὥσπερ]εὶ μηδὲν τἆλλα εἴη· οὐ γὰρ [οἷόν τε τα]ῦτα εἶναι
τὰ ὑπάρχ]οντα ἄ[νε]υ τοῦ Νοῦ. [καὶ ἐν τῶι ἐχ]ομένωι
ἔπει τούτ]ου ἄξιομ πάντων [δηλοῖ τὸν Νοῦν ε]ἶναι -
''νῦν δ' ἐστὶ]ν βασιλεὺ[ς] πάντ[ων καί τ' ἔσσετ' ἔπ]ειτα.''
ὁ] Νοῦς καὶ. [ ]. τον

Ha quedado claro que (Orfeo) dijo que el sol es un *falo*. Y que dice que las cosas que ahora son proceden de cosas que ya había:

del falo del rey nacido el primero, y en él todos
los inmortales se gestaron: dioses felices y diosas,
ríos, fuentes amables y todo lo demás
cuanto entonces había llegado a ser, así que él llegó a ser lo único.

En estos versos da a entender que las cosas que son existen siempre, y que las cosas que son ahora nacen de otras que ya había. En cuanto a lo de *así que él llegó a ser lo único,* al decir eso hace evidente que el propio intelecto, que es por sí mismo, vale por todas las cosas, como si las demás no fueran nada, pues no es posible que existan si las cosas fueran sin el intelecto. Y en el verso siguiente dijo que el Intelecto vale por todas las cosas:

Y ahora es rey de todo y en adelante lo será.
... intelecto y ...[60]

La conversión de Zeus en el único ser existente como consecuencia de la ingestión del pene de Cielo se elucida como si Zeus se identificara con el Intelecto, entendido como lo único importante o que vale por todo lo demás. La afirmación reiterada de que las cosas que ahora son proceden de cosas que ya había explicita el conocido principio parme-

60. Tsantsanoglou propone: «Es claro que intelecto y *rey de todo* es lo mismo».

nídeo de que nada surge de la nada. La cosmogonía «física» de nuestro exegeta excluye la *creatio ex nihilo.*

T 128
P. Derveni col. XVII
[''Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος''.][61]
...

Ζεὺς][62] π[ρό]τερον ἦν πρ̣[ὶν ὀνο]μ̣ασθῆναι̣· ἔπε̣[ι]τα ὠνομάσθ̣[η· ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν [ἐ]ὼν ἢ τὰ νῦν ἐόντα σ̣υ̣σταθῆναι ἀὴρ καὶ ἔσται ἀεί· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ̣ ἦν· δι' ὅ τι δὲ ''ἀὴρ'' ἐκλήθη δε̣δήλωται ἐν τοῖς προτέροις. ''γενέσθαι'' δὲ ἐνομίσθη ἐπείτ' ὠνομάσθη ''Ζεύς'', ὡσπερεὶ π̣ρότερον μὴ ἐών. καὶ ''ὕστατον'' ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπείτε̣ ὠνομάσθη ''Ζεὺς'' κ̣αὶ τοῦτο αὐτῶι διατελεῖ ὄνομα ὂ̣ν̣ μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἐόντα συ{νε}σταθῆ‹ι› ἐν ὧιπερ πρόσθεν ἐ̣όντα ἠιωρεῖτο. τὰ δ' ἐόντα δ̣[ηλοῖ γενέσθαι τοιαῦτ̣[α] δ̣ιὰ τοῦτο̣ν̣ καὶ γενόμενα ε̣[ἶ]ναι ἐν τούτω[ι πάντα. ση]μαίνει δ' ἐν τοῖς ἔπεσι το[ῖσδε·
''Ζεὺς κεφα⸤λή, Ζεὺς μέσ⸥σ̣α, Διὸς δ' ἐκ̣ ⸤π⸥άντα τέτ̣⸤υκται''.
''κ̣εφαλὴ̣[ν'' φήσας ἔχειν τὰ ἐό]ντ' αἰν̣[ί]ζεται ὅ̣[τι κε̣φαλὴ̣[ ] ἀρχὴ γίνε̣ται σ̣[συστ]αθῆναι .[

Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente.
...

(Este verso prueba que[63]) Zeus existía antes de ser nombrado. Después fue nombrado. Pues el aire existía incluso antes de que las cosas que son ahora se configuraran y siempre existirá, pues no llegó a ser, sino que existía. Y el motivo por el que (Zeus) fue llamado *aire* queda de manifiesto en lo que antecede. Pero se creyó que llegó a ser cuando recibió el nombre de Zeus, como si no existiera antes. Y dijo (Orfeo) que sería *el último*, porque luego fue llamado Zeus y que ese siguió siendo su nombre mientras las cosas que son ahora se configuraron en la misma forma en la que flotaban como eran antes. Y muestra que las cosas que son llegaron a ser como son por su causa (del aire) y, tras haber nacido, están todas en él (el aire). Y lo da a entender en los siguientes versos:
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto.

61. Este verso que será glosado a continuación se mencionaría sin duda en el espacio entre la columna XVI y la XVII. Lo situamos al principio, sin numerar.
62. Reconstruido por Janko al final de la columna anterior.
63. Propuesta de Janko de lo que sería el sentido de la frase.

Al decir que las cosas que son tienen *cabeza* alude enigmáticamente (Orfeo) a que ... cabeza ... es el principio ... haberse configurado.

La continuación de la argumentación en la columna XVII toma por derroteros lingüísticos. El comentarista hace un notable esfuerzo por separar el nombre de la cosa. La realidad que llamamos «Zeus» no nace, sino que en un momento determinado recibe el nombre de Zeus y por ello la gente común cree que nace. En ello se muestra en la línea de presocráticos influidos por Parménides, como Empédocles y Anaxágoras, que consideran que «nacer» y «morir» son meros nombres:

Emped. *fr.* 12 Wright (31 B 8 D.-K.)
ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.
Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno
de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta [muerte,
sino que tan solo mezcla y disociación de lo mezclado
es lo que hay, y «nacimiento» es un nombre que los hombres le [dan.

Anaxag. 59 B 17 D.-K. τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι. 'No tienen los griegos una opinión acertada de lo que es «nacer» y «perecer». Pues ninguna cosa nace ni perece, sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así, lo correcto sería llamar al «nacer», «combinarse» y al «perecer», «separarse»'.

T 129
P. Derveni col. XVIII
[Ζεὺς πνοιὴ πάντων Ζεὺς πάντων ἔπλετο] μοῖρα[64].
...
καὶ τὰ κατα[φερό]μενα `ἃ φάμενος [εἰπεῖ]ν´ τὴν δ[ίνην] καὶ τἆλλα πάν[τ]α εἶναι
ἐν τῶι ἀέρι π[νε]ῦμα ἐόν. τοῦτ' οὖν τὸ "πνεῦμα" Ὀρφεὺς ὠνόμασεμ "Μοῖραν". οἱ δ' ἄλλοι ἄνθρωποι κατὰ φάτιμ "Μοῖραν

64. Janko reconstruye este verso que es posteriormente glosado, en algún punto de la parte perdida de la columna anterior.

ἐπικλῶσαι'' φασὶ[ν] ''σφίσιγ'' καὶ ''ἔσεσθαι ταῦθ' ἅσσα Μοῖρα ἐπέκλωσεν'', λέγοντες μὲν ὀρθῶς, οὐκ εἰδότες δὲ οὔτε τὴμ ''Μοῖραν'' ὅ τί ἐστιν οὔτε τὸ ''ἐπικλῶσαι''. 'Ορφεὺς γὰρ τὴμ φρόνησ[ι]μ ''Μοῖραν'' ἐκάλεσεν· ἐφαίνετο γὰρ αὐτῶι τοῦτο προσφερέστατον ε[ἶ]ν̣α̣ι̣ ἐ̣ξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι ὠνόμασαμ. πρὶμ μὲγ γὰρ κληθῆ̣ναι ''Ζῆνα'', ἦμ Μοῖρα φρόνησις τοῦ θεοῦ ἀεί τε καὶ [δ]ιὰ παντός· ἐπεὶ δ' ἐκλήθη ''Ζεύς'', γενέσθαι αὐτὸν ἐ̣[νομ]ί[σθ]η, ὄν̣τ̣α μὲγ καὶ πρόσθεν, ὀ]νομαζόμ[ε]νον δ' ο[ὔ. διὰ τοῦτο λέ]γει ''Ζεὺς πρ̣ῶ̣τος γένετο'', πρῶ]τόγ γ' ἐ̣όντα [ ] ἔπειτ̣[..]....[ ]. ο οἱ ἄ]ν̣θ̣ρώπ̣[οι οὐ γινώσκοντ]ες τὰ λεγόμενα [ ]] τὸν Ζῆνα [ ]

Zeus hálito de todo; Zeus de todo es el destino.

...

y los elementos que son llevados hacia atrás; al mencionarlos (Orfeo) quiere decir que el vórtice y todo lo demás están en en el aire, que es un hálito. Así que a este hálito Orfeo lo llamó *Moira*, y los demás hombres, según el dicho dicen que «la Moira les tejió» y que «sucederá cuanto la Moira hiló», hablando correctamente, pero sin conocer qué es la *Moira* y qué es *hilar*. Pues Orfeo le llamó a la inteligencia *Moira*, porque le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron. Y es que, antes de que fuera llamado *Zeus*, Moira era la inteligencia del dios, siempre y por siempre. Y como fue llamado *Zeus*, creen (los hombres) que llegó a ser; pero de hecho existía antes, pero no había sido nombrado. Por eso dice:

Zeus nació el primero

por ser el primero ... luego ... los hombres los que no entienden lo que se dice ... a Zeus ...

Continúa nuestro exegeta en la columna XVIII con el comentario de la identificación que hace «Orfeo» entre Zeus y la Moira. Las Moiras (equivalentes griegas de las Parcas) se representaban como hilanderas que tejen el hilo del destino de cada uno, hilo que es cortado cuando uno muere. A propósito de ello el comentarista señala que la gente no entiende qué se quiere decir metafóricamente con todo ello, cuando «en realidad» Moira es un sinónimo de la inteligencia de Zeus. Con tal afirmación identifica a Zeus con la inteligencia suprema del mundo.

T 130

P. Derveni col. XIX

εκ[...]τὰ ἐ̣όντα ἓν [ἕκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος, ''Ζεὺ[ς]'' πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν

λόγον ἐκλήθη· πάντωγ γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ
τοσοῦτον ὅσομ βούλεται. "Μοῖραν" δ' "ἐπικλῶσαι"
λέγοντες τοῦ Διὸς τὴμ φρόνησιν "ἐπικυρῶσαι"
λέγουσιν τὰ ἐόντα καὶ τὰ γενόμενα καὶ τὰ μέλλοντα,
ὅπως χρὴ γενέσθαι τε καὶ εἶναι καὶ παύσασθαι.
"βασιλεῖ" δὲ αὐτὸν εἰκάζει (τοῦτο γάρ οἱ προσφέρειν
ἐφαίνετο ἐκ τῶν λεγομένων ὀνομάτων) λέγων ὧδε·
"Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος".
"βασιλέ]α" ἔφη εἶναι ὅτι πολλ[ῶν ἐόντων ἀρ]χῶμ μία
ἀρχὴ κ]ρατεῖ καὶ πάντα τελεῖ [..... ....]ι οὐδενὶ
]τιν τε[λ]έσαι [
] "ἀρχὸν" δε[
ἄρ]χεται δια[

Dado que, de las cosas que son, cada una es llamada según aquello que predomina, todas las cosas fueron llamadas *Zeus* de acuerdo con este mismo principio. Pues el aire domina todas las cosas en la medida en que quiere. Así que cuando dicen que *la Moira hila* afirman que la inteligencia de Zeus *sanciona*[65] cómo es necesario que las cosas que son, las pasadas y las venideras nazcan, sean y acaben. Y lo compara (sc. Orfeo) con un *soberano* —pues de los nombres que le aplica es este el que parecía que le convenía más—, cuando dice:

Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.

Dijo que era un *soberano*, dado que sobre muchos poderes prevalece un poder y lleva a cumplimiento todo ... ningún ... llevar a término ... *señor*... tienen su principio (o es gobernado) a través de ...:[66]

La explicación que aparece en la columna XIX se basa ahora en Anaxágoras. La frase «de las cosas que son, cada una es llamada según aquello que predomina» recuerda un pasaje del filósofo de Clazómenas en que también se afirma que todos los elementos se encuentran en todas las cosas, pero cada una es (en la consideración de la gente) aquello de lo que hay más:

Anaxag. 59 B 12 D.-K. μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα

65. Juego de palabras intraducible entre ἐπικλῶσαι 'hilar' y ἐπικυρῶσαι 'sancionar'.
66. Tsantsanoglou propone: «dado que sobre muchos poderes prevalece uno y lleva a cumplimiento todo lo que ningún otro mortal está en condiciones de llevar a término ... Y dice (Orfeo) que es *señor de todo* porque todas las cosas tienen su principio a través de él».

ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν. 'Hay muchas porciones de muchas cosas, pero completamente separadas y divididas una de otra no está ninguna, salvo el Intelecto. El Intelecto es en todo semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más.'

Por ello, según el comentarista del papiro, todas las cosas son llamadas Zeus, porque Zeus es identificado con el aire y éste lo es, a su vez, con el elemento predominante.

T 131
P. Derveni col. XX

ὅσοι μὲν τῶν][67]
ἀνθρώπω[ν ἐμ] πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρὰ εἶδον,
ἔλασσον σφᾶς θαυμάζω μὴ γινώσκειν· οὐ γὰρ οἷόν τε
ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα. ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ
τέχνημ ποιουμένου τὰ ἱερά, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι
καὶ οἰκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μέν, ὅτι δοκοῦντες
πρότερον ἢ ἐπιτελέσαι εἰδήσειν ἀπέρχονται ἐπι-
τελέσαντες πρὶν εἰδέναι οὐδ' ἐπανερόμενοι ὥσπερ
ὡς εἰδότες τι ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον· [οἰ]κτε‹ί›ρεσθαι δέ,
ὅτι οὐκ ἀρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προανηλῶσθαι ἀλλὰ
καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι πρὸς ἀπέρχονται[68].
πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ερὰ ἐπιτελέσαι ἐλπίζον[τε]ς[69] εἰδήσειν,
ἐπ[ιτελέσ]αντ[ες] δέ, στερηθέντες κα[ὶ τῆς] ἐλπί[δος] ἀπέρχονται.
τω[ ]. υόντ[ων ὁ] λόγος. φαί[νε]ται τ[ὸν Ζᾶ]να
λ[έγειν τῆι μητρ]ὶ τῆι ἑαυτοῦ ο..[[[τῆι μ]ητρὶ μὲν
τῆι] δ' ἀδελφῆ[ι] ὡς εἶδε]]
] [

En cuanto a los hombres que vieron los ritos sagrados en las ciudades tras haberlos celebrado, me admira menos que no los comprendan (pues no les es posible oír y al tiempo entender lo que se dice), pero cuantos lo hacen por obra de quien ha convertido los ritos sagrados en una profesión, esos son dignos de admiración y de lástima. De admiración porque, convencidos, antes de iniciarse, de que van a adquirir conocimiento, acaban la iniciación antes de adquirirlo y sin haberse planteado preguntas como hacen los que comprenden algo de lo que vieron, oyeron o aprendieron. De lástima, porque no les basta con haber desembolsado de ante-

67. Las tres primeras palabras, antes de la primera línea de la columna, son propuestas por Janko, complementando una propuesta de Rusten.
68. πρὸς ἀπέρχονται Tsantsanoglou : προσαπέρχονται Janko.
69. ἐλπίζον[τε]ς Tsantsanoglou : ἐλπίζουσιν em. Janko.

> mano el gasto, sino que también acaban privados de capacidad de juicio. Ellos que, antes de celebrar los ritos, esperaban adquirir conocimiento, una vez que los han celebrado, se marchan privados incluso de su esperanza. A los que .... les parece que la historia dice que Zeus viola a su madre ... a la madre ... pero la hermana ... cuando vio.[70]

El comentarista se detiene un momento en su comentario sobre el poema en la columna XX para criticar la iniciación religiosa que es practicada de modo mecánico y sin comprenderla. Trata de desacreditar a otros practicantes de la religión órfica que se ganan la vida con su oficio y que no son comentaristas filosóficos como él. Su actitud nos recuerda las críticas de Jenófanes o de Heráclito a la religión vulgar, surgidas de un concepto religioso más elaborado y exigente que el del común de la gente. Por ello se refiere irónicamente a las personas que pierden el dinero que les cobra el sacerdote por participar en los ritos y no consiguen los fines que se proponen, que eran adquirir conocimiento sobre la verdad religiosa y tener esperanza en el futuro. Al final parece aludir al mito de la violación de Rea por parte de Zeus, que el comentarista entiende, naturalmente, de otra manera que aquella en que lo hace el común de los oyentes.

T 132
P. Derveni col. XXI

[''Ζεὺς [γείνατο ⸤ Ζεὺς⸥ [γείνατο] ⸤θόρνηι⸥
⸤Πειθώ⸥ [θ'] ⸤'Αρμονίην⸥ [τε καὶ] ⸤'Ουρανίην 'Αφροδίτην⸥.[71]

...

ὅτε συνεστάθη οὔτε τὸ θερμὸν τῶι θερμῶι][72] οὔτε τὸ ψυχ̣[ρὸν] τῶι ψυχρῶι. ''θορνηι'' δὲ λέγ[ων] δ̣ηλοῖ, ὅτι ἐν τῶι ἀέ̣ρ̣ι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐ̣κινεῖτο καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ' ἕκα‹σ›τα συνεστάθη πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτο̣υ ἐθόρνυτο, μέχρι ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες. '''Αφροδίτη Οὐρανία'' καὶ ''Ζεὺς'' καὶ {ἀφροδισιάζειν κ̣αὶ θόρνυσθαι} καὶ ''Πειθὼ'' καὶ '''Αρμονία'' τῶι αὐτῶι θεῶι̣ ὄ̣νομα κεῖται. ἀνὴρ γυναικὶ μισγό̣μενος ''ἀφροδισιάζειν'' ‹καὶ ''θόρνυσθαι'' λέγετα̣ι κατὰ φάτιν. τῶγ γὰ[ρ] νῦν ἐόντωμ μιχθέντων ἀλ̣λ[ή]λοις '''Αφροδίτη'' ὠν[ο]μάσθη, ''Πειθώ'' δ' ὅτι εἶξεν τὰ ἐ[ό]ντα ἀλλή̣λ̣ο̣[ι]ς̣. ''ε[ἴ]κειν'' δὲ καὶ ''πεί̣θειν'' τὸ αὐτό. '''Α]ρμον`ί´α'' δέ, ὅτι πο[λλὰ συνή]ρμοσε τῶν ἐ̣όντων ἑ̣κάστω[ι·

70. Parece que en esta parte el escriba ha borrado una parte del texto, quizá porque había repetido alguna palabra.

71. Janko reconstruye estos versos que son posteriormente glosados, en algún punto de la parte perdida de la columna anterior.

72. Las palabras anteriores a la línea 1 han sido restituidas por Janko.

ἦμ μὲγ γ[ὰρ καὶ πρ]όσθεν, ὠ̣ν̣ο̣μάσθη δὲ ''γενέσ[θαι]'' ἐπεὶ
διεκρίθ[η· τῶι δὲ δι]α̣κριθῆν̣[α]ι̣ δηλοῖ ὅτ[ι] τ̣[ὰς μεί]ξ̣ε̣ι̣ς
ἐδίω̣ξε̣ [καὶ ἐκρ]άτει ὥστε διεκ̣[ρίθησαν]
[ ]. [....]ν .[ ]ν̣υν

Zeus engendró, por eyaculación
a Persuasión, a Armonía y a Afrodita Urania.

...

... cuando ni lo caliente se combinó con lo caliente, ni lo frío, con lo frío; al decir *por eyaculación*[73] pone de manifiesto que en el aire (las cosas), una vez divididas en pequeñas partículas, se movían y «saltaban» y al saltar se situaba cada una junto a otra. Y saltaban hasta que cada una llegaba a lo que le era familiar. *Afrodita Urania*, *Zeus*, *Persuasión* y *Harmonía* son nombres que se le han puesto[74] al mismo dios. Cuando un varón se une sexualmente a una mujer se dice que «hace el amor» (*aphrodisiazein*) y que «eyacula» (*thornysthai*) en el lenguaje vulgar. Por ese motivo, cuando las cosas que existen ahora se mezclan unas con otras, a eso se le llama *Afrodita*. Y *Persuasión*, porque las cosas que son ceden unas a otros, pues «ceder» y «ser persuadido» son lo mismo. Y *Harmonía* porque las cosas que son están ensambladas[75] una a la otra. Y es que también existían antes, pero se dijo que «nacieron» cuando se separaron. Por el hecho de separarse, Orfeo revela que (la divinidad) buscó las uniones y prevaleció, de forma que se separaron ...

En la columna XXI el comentarista vuelve a la interpretación filosófica del poema. Parece que en éste se narraba cómo se producía el nacimiento de Afrodita a partir de una eyaculación de Zeus y se mencionarían acompañantes de la diosa cuyos nombres son personificaciones de abstractos que tienen que ver con el amor, Persuasión y Harmonía. Siguiendo con su técnica habitual, el comentarista señala que no son sino sinónimos de una misma realidad. Entiende que en realidad «Orfeo» quería hablarnos de pequeñas partículas, que se movían y «saltaban», en lo que el lenguaje del exegeta adquiere resonancias de los atomistas. En cambio, cuando nos aclara que al saltar se situaba cada una junto a otra por obra de Afrodita, concibe a la diosa como principio de la armonía y de la unión de los elementos, como aparece en Empédocles[76], donde es un sinónimo de Amor. Por fin, al entender que se inter-

73. En el poema habría un juego de palabras intraducible ya que θόρνυσθαι además de 'saltar', debía significar también 'eyacular' (cf. θοός 'semen' θοραῖος 'que contiene semen', etc.).
74. Es decir, 'convencionales'.
75. En griego ἁρμονία significa también 'ensamblaje'.
76. Emped. *frr.* 8, 24 Wright (31 B 17, 24 D.-K.), 25, 5 (22, 5), 60, 4 (71, 4), 85 (31), 86 (87).

preta como «nacimiento» lo que no es otra cosa que una separación, vuelve a recordarnos los pasajes de Empédocles y Anaxágoras[77] en que ambos dicen que «nacer» y «morir» son meros nombres para lo que no es sino mezcla y disociación de lo mezclado.

T 133
P. Derveni col. XXII
[“μήσατο δ' αὖ] ⌞Γαῖάν⌟ [τε καὶ] Οὐρανὸν εὐρὺν [ὕπερθεν.”][78]
...
πάν[τ' οὖ]ν ὁμοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]νατο γινώσκων τῶν ἀνθρώπων τὴμ φύσιν, ὅτι οὐ πάντες ὁμοίαν ἔχουσιν οὐδ' ἐθέλουσιμ πάντες ταὐτά· κρατιστεύοντες λέγουσι ὅ τι ἂν αὐτῶν ἑκάστωι ἐπὶ θυμὸν ἔλθηι, ἅπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι, οὐδαμὰ ταὐτά, ὑπὸ πλεονεξίας, τὰ δὲ καὶ ὑπ' ἀμαθίας. “Γῆ” δὲ καὶ “Μήτηρ” καὶ “Ῥέα” καὶ “Ἥρη” ἡ αὐτή. ἐκλήθη δὲ “Γῆ” μὲν νόμωι, “Μήτηρ” δ‹έ›, ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ίν]εται. “Γῆ” καὶ “Γαῖα” κατὰ [γ]λῶσσαν ἑκάστοις. “Δημήτηρ” [δὲ] ὠνομάσθη ὥσπερ ἡ “Γῆ Μήτηρ”, ἐξ ἀμφοτέρων ἓ[ν] ὄνομα· τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν. – ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὕμνοις εἰρ[η]μένον· “Δήμητερ [Ῥ]έα Γῆ Μῆτερ ‹τε καὶ› Ἑστία Δηιοῖ”.[79] καλε[ῖτ]αι γὰρ καὶ “Δηιὼ” ὅτι “ἐδηι[ώθ]η” ἐν τῆι μείξει (δηλώσει δὲ [ὅτ]αν κατὰ τὰ ἔπη γέν[ητα]ι). “Ῥέα” δ‹έ›, ὅτι πολλὰ καὶ παν[τοῖα ζῶια ἔφυ [ῥαιδίως] ἐξ αὐτῆς, “ῥέα” καὶ [κα[“Ἥ]ρη” δ' ἐκ[λή]θη, ὅτι

Concibió a su vez a Tierra y el anchuroso Cielo por encima.
...
Pues bien, de modo semejante dio nombre (Orfeo) a todas las cosas de la manera más bella que pudo, consciente de la naturaleza de los hombres: que no todos la tienen igual ni quieren todos las mismas cosas. Cuando son poderosos, dicen las cosas que a cada uno se les vienen al ánimo, las que quieran en cada ocasión, nunca las mismas, unas, por arrogancia; otras, por ignorancia. *Tierra* y la *Madre*, y *Rea* y *Hera* son la misma. Y se llama *Tierra*, por convención, *Madre*, porque de ella nace todo, *Ge* y *Gaia* según el dialecto de cada uno. Se llamó *Deméter*, como *Tierra Madre* (*Ge meter*), haciendo de los dos nombres uno solo, pues son lo mismo. Está dicho también en los *Himnos*[80]:

77. Emped. *fr.* 12 Wright (31 B 8 D.-K.) y Anaxag. 59 B 17 D.-K., citados en el comentario a T 128.
78. Este verso del poema debía de citarse en la parte perdida entre ambas columnas.
79. ‹τε καὶ›; (*añadido por consejo de Janko, para hacer un verso correcto*) Obbink: Janko lo omite en la edición del papiro. Δηιοῖ Obbink : Δηιωί Janko.
80. Probablemente una colección de himnos atribuidos a Orfeo, pero no la que conocemos, que es mucho más tardía.

Deméter, Rea, Madre Tierra, Hestia, Deió.
Y es que se llama también *Deió* porque fue herida (*edeiothe*) en la unión sexual. Y lo pondrá de manifiesto (Orfeo) cuando nazca, de acuerdo con los versos. ... Y *Rea* porque muchos y variados seres vivos nacieron con facilidad[81] de ella. «fácilmente» y ... y fue llamada Hera.

En la columna XXII el comentarista muestra un rasgo típico de la exégesis órfica: la identificación de divinidades. Sostiene que Tierra y la Madre, y Rea y Hera son la misma diosa. Recurre a una etimología de Deméter como Γῆ μήτηρ (madre tierra), que es antigua en griego y muy reiterada por autores de diversas épocas, y explica los otros nombres divinos como meras advocaciones debidas a sus diversas funciones. Cita, para apoyar su interpretación, un *Himno* de Orfeo. El nombre *Deió* (que en realidad no parece ser otra cosa que un mero hipocorístico de Deméter) se explica por una bizarra etimología, igual que el de Rea.

T 134
P. Derveni col. XXIII
[''μήσατο δ' 'Ωκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ῥέοντος·''][82]
...
τοῦṭο τὸ ἔπος πα̣[ρα]γωγὸμ πεπόηται καὶ το[ῖς] μ̣ὲν
πολλ̣οῖς ἄδηλόν ἐστι τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν
εὔδηλον, ὅτι '''Ωκεανός'' ἐστιν ὁ ἀήρ, ἀὴρ δὲ Ζεύς·
οὔκουν ''ἐμήσατο'' τὸν Ζᾶνα ἕτερος Ζεὺς ἀλλ' αὐτὸς
αὑτῶι ''σθένος μέγα''. οἱ δ' οὐ γινώσκοντες τ̣ὸ̣ν
'''Ωκεανὸν'' ποταμὸν δοκοῦσιν εἶναι ὅτι ''εὐρὺ ῥέοντα''
προσέθηκεν. – ὁ δὲ σημαίνει τὴν αὑτοῦ γνώμην
ἐν τοῖς λεγομένοις καὶ νομιζομένοις ῥήμασι.
καὶ γὰρ τῶν ἀν[θ]ρώπων τοὺς μέγα̣ δυναṭο̣ῦ̣ντας
''μεγάλους'' φασὶ ῥυῆναι. τὸ δ' ἐχόμενον·
''ἶνας δ' ἐγκα̣ιτέλε⌋ξ' 'Αχελωίου ἀργυ̣ι̣ρ⌋οδίνε̣ιω''.
τῶ[ι] ὕδα[τι ὡς τίθη]σ̣ι '''Αχελῶιον'' ὄ̣νομ[α, δ]ῆ̣λ̣ο̣[ν.
τὰ[ς] δ' ''ἶνα⌊ς ἐγκα̣⌋[ταλέ]ξ̣αι'' ἐστ[ὶ τ]ὸ̣ ἐγγε̣[νέσθ]αι
τὴ̣ν ἀ̣ρ̣[χὴν]..[ ]. ων αυ[ ]
ἑκασ̣[τ]δεβουλ[
.. ν[ ]ο̣ντο̣[

y concibió la poderosa fuerza de Océano de ancha corriente.
...

81. Hay un nuevo juego de palabras entre el nombre de Rea y un adverbio ῥέ(ι)α 'con facilidad'.
82. Este verso del poema, que luego será glosado, debía de citarse en la parte perdida entre la columna anterior y ésta.

Este verso se ha compuesto con un sentido traslaticio y a la gente no le resulta claro, pero para los que entienden correctamente es evidente que *Océano* es el aire y que el aire es Zeus. De modo que Zeus no *concibió* a otro Zeus, sino que él mismo concibió *una gran fuerza* para sí mismo. Pero los que no comprenden creen que Océano es un río, porque le añadió *de anchurosa corriente* como epíteto. Pero él (Orfeo) deja entrever su propósito a través de expresiones comunes y corrientes. Pues también de los hombres que tienen un gran poder dicen que «fluyen grandes». Y lo siguiente:

e hizo fluir en él los tendones de Aqueloo de argénteos remolinos

pone de manifiesto que Orfeo le da al agua en general el nombre del Aqueloo.Y la frase de que *hizo fluir los tendones* significa que el poder surge .... cada ... desea (o 'plan')...

A propósito de la creación de Océano por Zeus, el exegeta discute en la columna XXIII la opinión común (que es, naturalmente, la de «Orfeo», pese a sus esfuerzos para darle un sentido forzado a los versos), de que Océano era un inmenso río que circundaba la tierra entera. Para él el Océano es el aire, es decir, Zeus mismo, que ve así acrecentado su influjo sobre el universo.

T 135

P. Derveni col. XXIV

[''[μεσσόθεν] ⸤ἰσομελὴς⸥ [πάντηι]'']
[''ἰσομελῆ'' λέγει τὰ κυκλοειδέα. ὅσα μὲγ γὰρ κυκλοειδέα][83]
ἴσα ἐστὶν ἐκ τοῦ [μέ]σου μετρούμενα, ὅσα δ[ὲ μ]ὴ
κυκλοειδέα οὐχ οἷόν τε ''ἰσομελῆ'' εἶναι. δηλοῖ δὲ τόδε·
''ἣ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσ' {ι} ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν''.
τοῦτο τὸ ἔπος δόξειεν ἄν τις ἄλλως ε‹ἰ›ρῆσ[θ]αι, ὅτι,
ἢν ὑπερβάληι, μ̣ᾶλλον τὰ ἐόντα φαι̣ν̣ε̣ται ἢ πρὶν
ὑπερβάλλειν. ὁ δὲ οὐ τοῦτο λέγει ‹φήσας› ''φαίνειν'' αὐτήν,
εἰ γὰρ τοῦτο ἔλεγε, οὐκ ἂμ ''πολλοῖς'' ἔφη ''φαίνειν'' αὐτὴν
ἀλλὰ ''πᾶσιν'' ἅμα τ̣οῖς τε τὴγ γῆν ἐργαζομένοις
καὶ τ̣οῖς ναυτιλλομ̣ένοις, ὁπότε χρὴ πλεῖν, τούτοις
τὴν ὥραν. εἰ γὰρ μ̣ὴ ἦν σελήνη, οὐκ ἂν ἐξηύρισκον
οἱ ἄνθρωποι τὸν ἀ̣ρ̣ιθμὸν οὔτε̣ τῶν ὡρέων οὔτε τῶν
ἀνέμω[ν] καὶ τἆλλα π̣ά̣ντα [..... .]ην
εκ[ ]σα εν̣[ ].
[ ]
[ ]σ

de igual hechura por todas partes desde el centro.

De igual hechura quiere decir *redonda*. Pues las cosas que son redondas] son iguales si se miden desde el centro. Y las cosas que

83. Las dos primeras líneas son una reconstrucción de la parte perdida.

no son circulares no pueden ser *de igual hechura*. Y lo pone de manifiesto el (verso) siguiente:
que a muchos mortales les luce sobre la tierra inmensa.
Este verso alguien podría entenderlo en otro sentido, en el de que si (la luna) sobrepasa[84], las cosas que hay se muestran más que antes de que sobrepase, pero (Orfeo) no dice eso, que ella *luce* —pues si lo dijera, no habría dicho que les luce *a muchos* sino «a todos»—, sino que a los que trabajan la tierra o navegan, les *muestra* el momento en que deben navegar, y a los otros, la estación adecuada[85]. Y es que, si no hubiera luna, no habrían descubierto los hombres la medida ni de las estaciones ni de los vientos ... y todo lo demás.

Al comentar en la columna XXIV el pasaje del poema en que «Orfeo» habla de la creación de la luna, nuestro comentarista se extraña que el poeta haya escrito que la luna les luce «a muchos mortales» y no «a todos». En mi opinión, el poeta lo hace así porque no cree que sea de noche a la vez en todas partes. Pero el exegeta, aprovechando dos acepciones del verbo φαίνω ('lucir' y 'mostrar') recurre a una explicación alambicada, sobre la base de que las fases de la luna son la forma más obvia de medir el tiempo para los pueblos antiguos y que el verbo no significa entonces en este contexto 'lucir; sino 'mostrar' a navegantes y labradores el curso del tiempo.

T 136
P. Derveni col. XXV
... τὰ μὲν ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη θερμά ἐστι][86] καὶ λαμπρό[τ]ατα, τὰ δὲ ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λ]ευκότερα μὲν τῶν ἄλλωγ ‹καὶ› κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα, θερμὰ δ' οὐκ ἐστι. ἔστι δὲ καὶ ἄλλα νῦν ἐν τῶι ἀέρι ἑκὰς ἀλλήλων α[ἰ]ωρούμεν‹α›, ἀλλὰ τῆς μὲν ἡμέρης ἄδηλ' ἐστὶν ὑ[π]ὸ τοῦ ἡλίου ἐπικρατούμενα τῆς δὲ νυκτὸς ἐόντα δῆλά ἐστιν. ἐπικρατεῖται δὲ διὰ σμικ[ρ]ότητα. αἰωρεῖται δ' αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκηι, ὡς ἂμ μὴ συνίηι πρὸς ἄλληλα· εἰ γὰρ μή, συνέλθοι ‹ἂν› ἁλέα ὅσα τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχει, ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη. τὰ νῦν ἐόντα ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ τοιοῦτογ καὶ τ[ο]σοῦτον γινόμενον, οἷος ἐν ἀρχῆι τοῦ λόγου διηγεῖ[τ]αι. τὰ δ' ἐπὶ τούτοις ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται, οὐ β]ουλ[ο]μένο[υ] πάντας γιν[ώ]σκε[ι]ν. ἐν δὲ [τ]ῶιδε

84. No sabemos si ser refiere a la luna llena, como quieren Laks-Most (en su traducción del pasaje), o quiere decir «si sobrepasa sus límites» de forma paralela a lo que se dice del sol en la columna IV.
85. Se entiende, para las labores del campo.
86. Restituido por Janko antes del comienzo de la columna.

σημαί[ν]ε[ι·
"αὐτ]ὰρ [ἐ]πεὶ δ[ὴ π]άντα Διὸ[ς φρὴμ μή]σατ[ο ἔ]ργα,
[ἤθελε μητρὸς ἑᾶς μιχθήμεναι ἐν φιλότητι."]

[Las partículas de las que está compuesto el sol son calientes y] las más brillantes; pero las partículas de las que está compuesta la luna son más blancas que las demás y están divididas de acuerdo con ese mismo principio, pero no son calientes. Hay otras flotando ahora en el aire, lejos unas de otras, pero de día no se ven porque se ven sobrepujadas por el sol, pero de noche es evidente que existen Y se ven sobrepujadas[87], a causa de su pequeñez. Cada una de ellas está suspendida conforme a necesidad, de forma que no se unan unas con otras, porque si no, se unirían en masa cuantas tienen la misma capacidad que aquellas a partir de las cuales se configuró el sol. Si la divinidad no hubiera querido que existieran las cosas que son ahora, no habría hecho el sol, pero hizo que llegara a ser de tal condición y magnitud como se explica en el comienzo de este escrito[88].
Los versos que siguen a éstos están compuestos como un obstáculo, dado que (Orfeo) no quería que todos las conocieran. Y lo da a entender en el siguiente:

Pero cuando la mente de Zeus hubo concebido todas sus obras,
quiso unirse en amor con su propia madre.

Las explicaciones sobre la luna se prolongan en la columna XXV, ahora en una teoría que tiene de nuevo puntos de contacto con la de los atomistas, ya que habla de partículas flotantes componentes de la luna que no son visibles a la luz del día, pero sí de noche.

T 137
P. Derveni col. XXVI

ὁ δὲ λέγει][89]
"μη[τρ]ὸς" μέν, ὅτι μήτηρ ὁ Νοῦς ἐστιν τῶν ἄλλων,
"ἑᾶς" δὲ ὅτι "ἀγαθῆς". δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τοῖσδε τοῖς ἔπεσι,
ὅτι "ἀγαθὴν" σημαίνει·
"Ἑρμῆ, Μαιάδος υἱέ, διάκτορε, δῶτορ ἑάων".
δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τ[ῶ]ιδε·
"δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακήαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων οἷα διδοῦσι, κακῶν, ἕτερος δέ τ' ἑάων".
οἱ δὲ τὸ {ρ}ρῆμα οὐ γινώσκοντες δοκοῦσιν εἶναι
"μητρὸς ἑαυτοῦ". ὁ δ' εἴπερ ἤθελεν "ἑαυτοῦ μητρὸς

87. De día, por la luz.
88. En la col. IV.
89. Reconstruido por Janko antes de la columna.

ἐμ φιλότητι'' ἀποδεῖξαι ''θέλοντα μιχθῆναι'' τὸν
θεόν, ἐξῆν αὐτῶι γράμματα παρακλίναντι
''μητρὸς ἑοῖο'' εἰπεῖν· οὕτω γ[ὰ]ρ ἂν ''ἑαυτοῦ'' γίνοιτο,
υἱὸς δ'] αὐτῆς ἂν ε[ἴη δ]ῆλον ὅτι υ[ ] [
] ἐν τῆι συ. [..... ...] ἀμφοτερ[
ἀ]γαθη. [ ]. α[
]. εναι[

(Orfeo dice) *madre,* porque el Intelecto es madre de los demás (elementos), y *heas* porque es buena. Y da a entender que *heas* significa «buena» también en estas palabras:

Hermes, hijo de Maya, mensajero, dispensador de cosas buenas (heaon),

y lo muestra también en lo siguiente:

Pues dos tinajas están fijas en el suelo del umbral de Zeus,
una contiene las cosas malas y la otra las buenas (heaon) que nos obsequian.

Los que no entienden la expresión creen que es *su propia madre,* pero, si hubiese querido decir que el dios *quería unirse en amor con su propia madre,* le habría sido posible, cambiando unas letras, haber dicho *heoio,* pues así habría sido «de su propia» y habría sido su hijo. ... es evidente ... en la unión sexual[90] ... ambos ... buena ...

En esta columna el comentarista aborda un punto particularmente «escabroso» del poema, cuando Zeus desea unirse con su propia madre, es decir, cometer un incesto. Dado que está seguro de que «Orfeo» habla enigmáticamente y de que su discurso es sagrado, recurre a un expediente tan ingenioso como falso para que las palabras del poeta no signifiquen lo que parecen significar. Aprovecha que en griego existe una forma semejante al posesivo ἑᾶς 'su', con el significado de 'bueno' y considera que 'madre' es una forma de referirse al intelecto y ἑᾶς significa 'bueno', con lo que el poeta no querría decir «con su propia madre» sino «con un intelecto bueno» y no estaría hablando de un incesto. Cita como apoyo de su exégesis dos versos, el primero, parecido al que encontramos en Hom. *Od.* 8, 335. Podríamos pensar que se trata de una cita de Homero, pero el verbo que la introduce, «muestra» en voz activa, parece indicar que el sujeto sigue siendo «Orfeo» y que por tanto se trataría de un verso también atribuido a Orfeo y muy semejante al de Homero. No es de extrañar que «Orfeo» haya hecho uso de versos similares a los homéricos, teniendo en cuenta el carácter tradicional y formular de la dicción épica griega. Lo mismo ocurre con los dos versos que cita a continuación, similares, pero no iguales, a *Ilíada* 24, 527-8.

90. Traduciendo] ἐν τῆι συ.[, que Burkert propone leer] ἐν τῆι συμ[μείξει o] ἐν τῆι συν[ουσίαι.

9
EPÍLOGO

El libro que termina con estas líneas no agota ni de lejos la cuestión (como es, por otra parte, natural). Sin duda podrían plantearse otros problemas, otros detalles. En esta ocasión me he limitado a las grandes líneas, a presentar clasificados los materiales más importantes.

A partir de ellos podremos plantearnos la necesidad de que, cada vez que se proponga un influjo órfico sobre un autor, se citen textos para apoyar la afirmación, y que éstos sean sometidos a una crítica profunda y a una hermenéutica minuciosa, para no seguir incurriendo en tópicos ni hacer afirmaciones en el vacío. Es una tarea que está en gran medida por hacer, pero es urgente emprenderla. Me daría por contento si los materiales aquí presentados y las reflexiones que los acompañan pudieran contribuir a ella.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, F., 1975, «Da Orfeo a Platone. L'orfismo como problematica filosofica», en *Orfismo in Magna Grecia*, Napoli, 9-32.

Albrile, E., 2000, «L'uovo della fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico», *Le Muséon* 113, 55-85.

Alderink, L. J., 1981, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico.

Andres, F., 1918, s.v. *Daimon*, *RE* Supplementband III, 267-322.

Bacigalupo, M. V., 1965, «Teriomorfismo e trasmigrazione», *Filosofia* 16, 267-290.

Baumgarten, R., 1998, *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen.

Bernabé, A., 1987, *Textos literarios hetitas*, Madrid 2.ª ed.

—, 1990, «Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Modelos de tiempo en las cosmogonías presocráticas», *Emerita* 58, 61-98.

—, 1992a, «La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega», *Tempus* 0, 5-41.

—, 1992b, «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos», *Revista Española de Lingüística* 22, 25-54.

—, 1992c, *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid.

—, 1994, «Consideraciones sobre una teogonía órfica», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 23 al 28 de septiembre de 1991), Madrid, II, 91-100.

—, 1995a, «Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα», *Philologus* 139, 204-237.

—, 1995b, «Una cosmogonía cómica (Aristófanes *Aves* 685 ss.)», en J. A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, 195-211.

—, 1996a, «Plutarco e l'orfismo», en I. Gallo (ed.), *Plutarque e la Religione*, Atti dell VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli, 63-104.

—, 1996b, «La fórmula órfica 'cerrad las puertas, profanos'. Del profano religioso al profano en la materia», *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 1, 13-37.

—, 1997a, «Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones», *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 27-28, 75-99.

—, 1997b, «Elementos orientales en el orfismo», *Actas del Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, El Mediterráneo en la Antigüedad, Oriente y Occidente*, Madrid, octubre de 1997. Internet (http://www.labherm. filol.csic.es/Es/Actas/Actas.html).

—, 1997c, «Orfismo y Pitagorismo», en C. García Gual (coord.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Historia de la Filosofía antigua,* Madrid, 73-88.
—, 1998a, «Platone e l'orfismo», en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi,* Cosenza, 33-93.
—, 1998b, «Las Noches en las Rapsodias órficas», en *Actas del IX Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos.* V, Madrid, 71-76.
—, 1998c, «Elementos orientales en el orfismo», *Actas del Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, El Mediterráneo en la Antigüedad, Oriente y Occidente,* Madrid, octubre de 1997. Publicado en Internet (www.labherm.filol.csic.es/Sapanu 1998/Es/Actas/Actas.html).
—, 1999a, «Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81 b (*Fr.* 133 Sn.-M.)», en J. A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo* IV *d.C. Veintiséis estudios filológicos,* Madrid, 239-259.
—, 1999b, «La teogonía órfica del Papiro de Derveni», *Arys* 2, 301-338.
—, 1999c, «Juegos léxicos y juegos gráficos en los textos órficos», en Τῆς φιλίης τάδε δῶρα. *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano,* Madrid, 457-464.
—, 1999d, «αἴνιγμα y αἰνίττομαι: exégesis alegórica en Platón y Plutarco», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. Aguilar, *Plutarco, Platón y Aristóteles,* Actas del V Congreso Internacional de la International Plutarch Society (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), Madrid, 189-200.
—, 2000, «Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli Ὀρφικά», en Tortorelli Ghidini-Storchi Marino-Visconti (eds.), 43-80.
—, 2001a, «La experiencia iniciática en Plutarco», en A. Pérez Jiménez-F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco),* Madrid-Málaga, 5-22.
—, 2001b, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos,* Madrid, 2.ª ed. ampliada.
—, 2002a, «Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d'un dialogue complexe», en A. Laks-C. Louguet (eds). *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?,* Lille, 205-247.
—, 2002b, «La théogonie orhique du Papyrus de Derveni», *Kernos* 15, 91-129.
—, 2002c, «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? », *Revue de l'historie des religions* 219, 401-433.
—, 2002d, «El fr. órfico 47 Kern, ¿Texto mágico o «sopa de letras?», en J. Peláez (ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico,* Actas del I Congreso Nacional, Córdoba 1998, Madrid, 55-71.
—, 2002e, «Los terrores del más allá en el mundo griego: la respuesta órfica», en F. Díez de Velasco (ed.), *Miedo y Religión,* Madrid, 321-329.
—, 2003, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá,* Madrid.
—, en prensa, «Un fragmento de los Cretenses de Eurípides», en J. A. López Férez (ed.).
Bernabé, A.-Jiménez San Cristóbal, A. I., 2001, *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro,* Madrid.
Betegh, G., 2001, «Empédocle, Orpheus et le papyrus de Derveni», en P.-M. Morel-J. F. Pradeau (eds.), *Les ancients savants,* Strasbourg, 47-70.
—, 2004, *The Derveni papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation,* Cambridge.
Bianchi, U., 1957, «Orfeo e l'orfismo nell' epoca classica», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 28, 151-156.

—, 1961, «Le dualisme en histoire des religions», *Revue d'Historie des Sciences* 159, 1-46.
—, 1966, «Péché originel et péché 'antécédent'», *Revue de l'històrie des religions* 170, 117-126.
—, 1974, «L'Orphisme a existé», *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 129-137 (= 1977, 187-195).
—, 1976a, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma.
—, 1976b, *The Greek mysteries*, Leiden.
—, 1977, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden.
Bianchi, U. (ed.), 1985, *La tradizione dell'*enkrateia, Roma.
Blomqvist, J., 1990, «The Orphic Fragment no. 292 Kern», en S.-T. Teodorsson (ed.), *Greek and Latin Studies in memory of Cajus Fabricius*, Göteborg, 81-89.
Bluck, R. S., 1961, *Plato's Meno*, Cambridge.
Boardman, J., 1997, Pan, *LIMC* VIII 1, 922-941.
Boehm, F., 1905, *De symbolis Pythagoricis*, Diss. Berlin.
Bonnet, H., 1952, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin.
Borgeaud, Ph. (ed.) 1991, *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève.
Bottini, A., 1992, *Archeologia della salvezza*, Milano.
Boulanger, A., 1940, «Le salut selon l'orfisme», en *Mémorial Lagrange*, Paris, 69-79.
Boyancé, P., 1937, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris.
—, 1941, «La 'doctrine d'Euthyphron' dans le Cratyle», *Revue des Études Grecques* 54, 141-175.
—, 1948, «Xénocrate et les Orphiques», *Revue des Études Anciennes* 50, 218-231.
—, 1962, «Sur les mystères d' Eleusis», *Revue des Études Grecques* 75, 460-482.
—, 1963, «Note sur la φρουρά platonicienne», *Revue de Philologie* 37 (89), 7-11.
—, 1974, «Remarques sur le papyrus de Derveni», *Revue des Études Grecques* 82, 91-110.
Bremmer, J., 1999, «Rationalization and dischantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?», en R. Buxton (ed.), *From myth to reason? Studies in the development of Greek Thought*, Oxford, 71-83.
—, 2002, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London-New York.
Brenk, F. E., 1977, *In mist apparelled, religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden.
—, 1986, «In the light of the moon: Demonology in the Early Imperial Period», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* Teil II Band 16.3, 2068-2145.
Brisson, L., 1987, «Proclus et l'orphisme», en J. Pépin-H. D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris, 43-104 (= 1995 V).
—, 1990, «Orphée et l'orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II Band 36.4, 2877-2880 (= 1995 IV).
—, 1995, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité grécò-romaine*, Aldershot.
—, 1997a, *Le sexe incertain*, Paris.
—, 1997b, «Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus», en Laks-Most (eds.), 149-165.
—, 2000, «Nascita di un mito filosofico: Giamblico (*VP.* 146) su Aglaophamos», en Tortorelli Ghidini-Storchi Marino-Visconti (eds.), 43-80.

Burkert, W., 1968, «Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum *Derveni-Papyrus* und zur pythagoreischen Zahlenlehre», *Antike und Abendland* 14, 93-114.
—, 1969, «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis* 14, 1-30.
—, 1970, «La genèse des choses et des mots. Le *papyrus de Derveni* entre Anaxagore et Cratyle», *Les études philosophiques* 25, 443-455.
—, 1972, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism,* Cambridge Mass.
—, 1977, *Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation,* Berkeley.
—, 1980 «Neue Funde zur Orphic», *Informationen zum altsprachlichen Unterricht* 2, Graz, 27-42.
—, 1982, «Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans», en B. F. Meyer-E. P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition,* London III, 1-22 (trad. esp. en *Taula* 27-28, 1997, 11-32).
—, 1985, *Greek Religion. Archaic and classical,* Oxford.
—, 1998, «Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, Sitz im Leben», en W. Burkert-L. Gemelli Marciano-E. Matelli-L. Orelli (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* (Atti del Seminario Internazionale Ascona, 22-27 Settembre 1996), Göttingen, 387-400.
—, 1999, *Da Omero ai magi,* Venezia (hay traducción española, *De Homero a los magos La tradición oriental en la cultura griega,* Barcelona 2002).
Calame, C., 1997, «Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary», en Laks-Most (eds.), 65-80.
Casadesús, F., 1994, «Heródoto II 81: ¿órficos o pitagóricos?», *Actas del VIII Congreso español de Estudios Clásicos,* Madrid, II 107-111
—, 1995a, *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni),* Tesi Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra.
—, 1995b, «Heráclito y el orfismo», *Enrahonar* 23, 103-116.
—, 1997a, «*Gorgias* 493 a-c: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica», en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid, II 61-65.
—, 1997b, «Orfeo y orfismo en Platón», *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 27-28, 61-73.
—, 1997c, «Òrfics o impostors? El testimoni d'Eurípides: Hipòlit 943-957», en M. del C. Bosch-M. A. Fornés (eds.), *Homenatge a Miquel Dolç,* Palma de Mallorca 167-170.
—, 2000, «Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del *Papiro de Derveni*», *Emerita* 68, 53-71.
—, 2001, «El papiro de Derveni y la técnica órfica de interpretación etimológica», Πρακτικὰ τοῦ Διέθνους Συνεδρίου Κλασσικῶν Σπουδῶν, Αθῆναι I 143-151.
Casadio, G., 1986, «Adversaria Orphica et Orientalia», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 52, 291-322.
—, 1987, «Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo», *Orpheus* 8, 381-395.
—, 1990a, «I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica», *Didattica del Classico* 2, Foggia 278-310.
—, 1990b, «Aspetti della tradizione orfica all'alba del cristianesimo», en *La tradizione: forme e modi. XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana,* Roma, 185-204.

—, 1991, «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», en Ph. Borgeaud (ed.), 119-155.
—, 1994, «Dioniso Italiota: un dio greco in Italia meridionale», en A. C. Cassio-P. Poccetti (eds.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia,* Pisa-Roma, 79-107.
—, 1996, «Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto» en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione,* Atti dell VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli, 201-227.
Casertano G., 2000, «Orfismo e Pitagorismo in Empedocle?», en Tortorelli Ghidini-Storchi Marino-Visconti (eds.), 195-236.
Classen, C. J., 1962, «The creator in Greek thought from Homer to Plato», *Classica et Medievalia* 23, 1-22.
Claus, D. B., 1981, *Toward the Soul. An inquiry into the meaning of ψυχή before Plato,* New-Haven-London.
Colli, G., 1997, *La sapienza greca,* I, Milano ([3]1981) [trad. esp. *La sabiduría griega* I, Trotta, Madrid, [2]1998].
Cornford, F. M., 1964, «Mystery religions and Pre-Socratic Philosophy», en *The Cambridge Ancient History,* Cambridge IV, 522-578.
Cosi, D. M., 1955, «Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione», en U. Bianchi et al. (ed.), *Crisi, rotture e cambiamenti,* Milano, 99-116.
Courcelle, P., 1965, «Tradition platonicienne du corps-prison», *Revue des Études Latines* 43, 406-443.
Cumont, F., 1949, *Lux perpetua,* Paris.
De Corte, M., 1960, «La vision philosophique d'Héraclite», *Laval théologique et philosophique* 16, 189-236.
Delatte, A., 1915, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris.
—, 1930, «Faba Pythagorae cognata», *Serta Leodiensia,* Liège 33-57.
Delbrueck R.-Vollgraff, W., 1934, «An Orphic bowl», *Journal of Hellenic Studies* 54, 129-139.
Detienne, M., 1955, «Sur la démonologie de l'ancient pythagorisme», *Revue de l'histoire des Religions* 155, 17-32.
—, 1975, «Les chemins de la déviance: Orphisme, dionysisme et pythagorisme», en *Orfismo in Magna Grecia,* Napoli, 49-79.
Diels, H., 1902, «Ein orphischer Demeterhymnus», *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebzigstigen Geburtstage,* Wien, 1-15.
Diès, A. 1927, *Autour de Platon,* II, Paris.
Dieterich, A., [2]1913, *Nekyia,* Leipzig.
Diez de Velasco, F., 1995, *Los caminos de la muerte,* Madrid.
Di Marco, M., 1993, «Dioniso ed Orfeo nelle *Bassaridi* di Eschilo», en A. Masaracchia (ed.), 101-153.
Dodds, E. R., 1951, *The Greeks and the Irrational,* Univ. of California Press.
Dover K., 1988, *Collected papers,* Oxford.
Durić, M. N., 1952, «Orphismus und hellenische Philosophie», *Živa Antika* 2, 129-161.
Edmonds, R., 1999, «Tearing apart the Zagreus Myth: A few disparaging remarks on Orphism and Original Sin», *Classical Antiquity* 18, 35-73.
Edwards, M. J., 1992, «The vessel of Zosimus the Alchemist», *Zeitschrift zur Papyrologie und Epigraphik* 90, 55-64.
Eisler, R., 1921, *Orpheus the Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian cult symbolism,* London.
Espinas, A., 1894-1895, «Du sens du mot φρουρά, *Phédon* 62 b», *Archiv für Philosophie* 1, 449-454.

Festugière, A.-J., 1936, reseña de Guthrie 1935, *Revue des Études Grecques* 49, 306-310.
Feyerabend, B., 1984, «Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides», *Rheinisches Museum* 127, 1-22.
Finkelberg, A., 1986, «On the Unity of Orphic and Milesian Thought», *Harvard Theological Review* 79, 321-335.
Flacelière, R.-Irigoin, J., 1987, «Introduction générale», en *Plutarque Œuvres morales,* I, Paris.
Freyburger-Galland, M.-L., Freyburger, G., Tautil, J. C., 1986, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome,* Paris.
Froidefond, Ch., 1987, «Plutarque et le platonisme», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* Teil II Band 36.1, 184-233.
—, 1988, «Notice», en *Plutarque, Œuvres morales, Isis et Osiris,* Paris.
Funghi, M. S., 1979, «Una cosmogonia orfica nel *Papiro di Derveni*», *La Parola del Passato* 34, 17-30.
—, 1980, «Phronesis nel *Papiro di Derveni*», *Papyrologica Florentina VII, Miscellanea Papyrologica,* Firenze, 79-86.
—, 1983, «*P. Bruxell.* Inv. E 7162 e *P.Med.Inv.*71.82. Due discussioni su 'Olimpo'», *La Parola del Passato* 38, 11-19.
Gallavotti, C., 1975, *Empedocle, Poema fisico e lustrale,* Milano.
Giangiulio, M., 1994, «Le laminette auree nella cultura religiosa della Calabria greca: continuità ed innovazione», en S. Settis (ed.), *Storia della Calabria antica* II. *Età Italica e Romana,* Roma-Reggio Calabria, 11-53.
Gigante, M., 1973, *L'ultima tunica,* Napoli [²1988].
Gil, L., 1969, *Therapeia*, Madrid.
Graf, F., 1974, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit,* Berlin-New York.
— 1987, «Orpheus: A poet among men», en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, London-Sydney, 80-106.
Gruppe, O., 1890, *Die Rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Literatur,* Jahrbücher für classische Philologie XVII Supplementband, Leipzig, 689-747.
—, s. v. Orpheus, en Roscher (1897-1902) III 1, 1058-1207.
Gundel, H. G., 1992, *Zodiakos. Tierkreis im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben,* Mainz.
Guthrie, W. K. C. 1935, *Orpheus and Greek Religion*, London [²1952 = New York, 1967].
—, 1952, The Pre-Socratic world-picture, *Harvard Theological Review* 45, 87-104.
—, 1962 etc., *A History of Greek Philosophy,* Cambridge.
Harrison, J., 1903, *Prolegomena to the study of Greek Religion,* Cambridge (³1922).
—, 1921, *Themis. A study on the social origins of Greek religion,* Cambridge.
Haussleiter, J., 1935, *Der Vegetarismus in der Antike,* Berlin.
Henry, M., 1986, «The Derveni commentator as literary critic», *Transactions of the American Philological Association* 116, 149-164.
Holwerda, E. J., 1894, «De theogonia orphica», *Mnemosyne* n. s. 22, 286-329 y 361-385.
Hussey, E., 1999, «The enigmas of Derveni», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 303-324.
Iacobacci, G., 1993, «Orfeo argonauta: Apollonio Rodio I, 494-511», en A. Masaracchia (ed.), 77-92.

Jaeger, W., 1952, *Teología de los primeros filósofos griegos,* traducción española, México.
Janko, R., 1997, «The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus», *Zeitschrift zur Papyrologie und Epigraphik* 118, 61-94.
—, 2001, «The Derveni papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): A New Translation», *Classical Philology* 96, 1-32.
—, 2002, «The Derveni papyrus: an Interim Text», *Zeitschrift zur Papyrologie und Epigraphik* 141, 1-62.
Jeanmaire, H., 1951, *Dionysos,* Paris [1978].
Jiménez San Cristóbal, A. I. (2002), «Consideraciones sobre las τελεταί órficas», *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid, III 121-133.
Jourdan, F., (2003), *Le Papyrus de Derveni,* traduit et présenté par —, Paris.
Kahane, H. y R., 1965, *The Krater and the Grail. Hermetic sources of the Parzival,* Urbana.
Kahn, Ch. H., 1997, «Was Euthyphro the Author of the *Derveni Papyrus?*», en Laks-Most (eds.), 55-63.
Kees, H., ²1956, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter,* Berlin.
Kerényi, K., ³1950, *Pythagoras und Orpheus,* Zürich.
Kern, O., 1888a, *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae,* Berolini.
—, 1888b, «Empedokles und die Orphiker», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1, 498-508.
—, 1920, *Orpheus,* Berlin.
—, 1922, *Orphicorum fragmenta,* Berlin (²1963 [Dublin-Zürich 1972]).
Keydell R.-Ziegler, K., 1942, «Orphische Dichtung», *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XVIII 2, 1221-1417.
Kingsley, P., 1995, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic,* Oxford.
Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., ²1983, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge, 30-33.
Kranz, W., 1935, «Die Katharmoi und die Physika des Empedokles», *Hermes* 70, 111-119 (= *Kleine Schriften,* 1967, 106-114).
Krueger, A., 1934, *Quaestiones orphicae,* Diss. Hallis Saxonum.
Laks, A., 1997, «Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni papyrus», *Phronesis* 42, 121-142.
Laks, A.-Most, G. W. (eds.) 1997, *Studies on the Derveni Papyrus,* Oxford.
Lambardi, N, 1986, «...et negantur animae sine cithara posse ascendere», en *Munus amicitiae, scritti in memoria di A. Ronconi,* Firenze, I 125-158.
Lamedica, A., 1991, «La terminologia critico-letteraria dal Papiro di Derveni ai corpora scoliografici», en P. Radici Colace-M. Caccamo Caltabiano (eds.), *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini,* Messina, 83-91.
Lattimore, R., 1961, *Themes in Greek and Latin Epitaphs,* Urbana.
Lévêque, P., 1959, *Aurea catena Homeri,* Paris.
Linforth, I. M., 1941, *The Arts of Orpheus,* Berkeley-Los Angeles [New York 1973].
Lloyd-Jones, H.-Parsons, P., 1978, «Iterum de Catabasi Orphica», en H. G. Beck-A. Kambylis-P. Moraux (eds.), *Kyklos. Festschrift Keydell,* Berlin, 88-108 (= *The academic papers of sir H. Lloyd-Jones,* Oxford 1990, 333-342).
Lobeck, A. C., 1839, *Aglaophamus,* Regimontii.

Long, H. S., 1948, *A Study of the doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato,* Diss. Princeton.
Loriaux, R., 1968, «Note sur la φρουρά platonicienne (*Phédon* 62 b-c)», *Les Études Classiques* 36, 28-36.
Maas, E., 1895, *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion,* München.
Macchioro, V., 1920, *Zagreus. Studi dell'Orfismo,* Bari.
Maddalena, A., 1954, *I pitagorici,* Bari.
Marcovich, M., 1973, «Orphic fragment 226 Kern (ap. Clem. Strom. VI, 17, 1 Stählin)», *Rheinisches Museum* 116, 359s. (= *Studies in Greek Poetry,* Atlanta 1991, 213).
Martin A.-Primavesi, O., 1999, *L'Empédocle de Strasbourg,* Berlin-New York.
Martínez Nieto, R. B., 2000, *La aurora del pensamiento griego: las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua,* Madrid.
—, 2001, «La Θεογονία de Museo. Fragmentos inéditos e intento de reconstrucción», *Emerita* 49, 115-152.
Masaracchia, A. (ed.) 1993, *Orfeo e l'orfismo*, Roma.
Molina, F., 1995, «La analogía entre la lira y el Universo en el pensamiento antiguo», *Universidad Abierta* 15, 157-168.
Mondolfo, R., 1931, «Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica», *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 59, 433-461.
Montégu, J. C., 1959, «Orpheus and orphism according the evidence earlier than 300 B. C.», *Folia* 12, 3-11 y 76-95.
Morrison, J. S., 1956, «Pythagoras of Samos», *Classical Quarterly* 6, 135-156.
Most, G. W., 1997, «The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus», *Journal of Hellenic Studies* 117, 117-135.
Moulinier, L., 1955, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique,* Paris.
Müller, C. W., 1965, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens,* Wiesbaden.
Namia, G., 1977, «Sul χθόνιος βασιλεύς e la ἱερὰ ὁδός della laminetta orfica di Hipponion», *Vichiana* 6, 288-289.
Nelis, D. P., 1992, «Demodocus and the song of Orpheus. Ap. Rhod. *Arg.* 1, 496-511», *Museum Helveticum* 49, 153-170.
Nilsson, M. P., 1935, «Early orphism and kindred religious movements», *Harvard Theological Review* 28, 181-230.
—, 1943, «Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne», *Eranos* 41, 1-7.
—, 1956, reseña de Moulinier 1955, *Gnomon* 28, 17-22.
—, 1958, «Krater», *Harvard Theological Review* 51, 53-58.
—, 1957, *The Dionisiac mysteries of the Hellenistic and roman age,* Lund [New York 1975].
—, 1961, *Geschichte der griechischen Religion,* München II².
—, 1967, *Geschichte der griechischen Religion,* München I³.
Nock, A. D., 1927, «The *Lyra* of Orpheus», *Classical Review* 41, 169-171.
—, 1929, «Varro and Orpheus», *Classical Review* 43, 60-61.
—, 1933, *Conversion*, Oxford.
—, 1958, «A cult ordinance in verse», *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 415-421 (= [1972] 847-853).
—, 1972, *Essays on Religion and the Ancient World,* Oxford.
Obbink, D., 1994, «Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries», en Laks-Most (eds.), 39-54.

Olivieri, A., 1904, *Contributo alla storia della cultura greca nella Magna Grecia,* Catania.
—, 1950, «Pneuma, cuore, cervello nell'orfismo», en *Studi di filosofia greca. Pubblicazione in onore di R. Mondolfo,* Bari, 3-12.
Olk, 1897, s. v. Bohne, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* III 1, 609-627.
Orfismo in Magna Grecia, 1975, Napoli.
Orph. *fr.* ... B. *Poetae Epici Graeci, testimonia et fragmenta, pars II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta* ed. A. Bernabé, Monachii et Lipsiae, fasc. I, 2004; fasc. II en prensa.
Pardini, A., 1993, «L'ornitogonia (Ar. *Av.* 693 sgg.) tra serio e faceto: premessa letteraria al suo studio storico-religioso», en A. Masaracchia (ed.), 53-65.
Parker, R., 1983, *Miasma,* Oxford.
— 1995, «Early Orphism», en A. Powell (ed.), *The Greek World,* London, 483-510.
Paterlini, M., 1992, *Septem discrimina vocum. Orfeo e la musica delle sfere,* Bologna.
Pinnoy, M., 1990, «Plutarque et l'orphisme», *Ancient Society* 21, 201-214.
Price, S., 1999, *Religions of the ancient Greeks,* Cambridge.
Prümm, K., 1956, «Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 78, 1-40.
—, 1960, s.v. Mystères. IV L'orphisme, Supplément 6 au *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 55-88.
Pugliese Carratelli, G., 1974, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», *La Parola del Passato* 29, 108-126.
—, 1990, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente,* Bologna.
Rathmann, G., 1933, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae,* Diss. Halis Saxonum.
Reinach, S., 1908-1913, *Cultes, mythes et religions,* Paris.
Reinhardt, K., ²1959, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Frankfurt.
Richardson, N. J., 1975, «Homeric Professors in the age of the Sophists», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 201, 65-81.
Ricciardelli Apicella, G., 1980, «Orfismo e interpretazione allegorica», *Bolletino dei Classici* 3.ª serie 1, 116-130.
Riedweg, Ch., 1993, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos,* Tübingen.
—, 1995, «Orphisches bei Empedokles», *Antike und Abendland* 41, 34-59.
—, 1998, «Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert,* Stuttgart-Leipzig, 359-398.
—, 2002, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung,* München.
Rohde, E., 1901, *Kleine Schriften* II, Tübingen.
—, ⁴1907, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* Tübingen.
Roscher, W. H., 1897-1902, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig.
Roux, J. y G., 1961, «À propos de Platon: réflexions en marge du *Phédon* (62b) et du *Banquet* I *Phédon* 62 b. Φρουρά: garderie ou garnison?», *Revue de Philologie* 35, 207-210.

Rudhardt, J., 1971, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque,* Berne.
Sassi, M. M., 1988, «Parmenide al bivio. Per una interpretazione del proemio», *La Parola del Passato* 43, 383-396.
—, 1989, «Alla ricerca della filosofia italica. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'Orfismo», en *Un secolo di ricerche in Magna Grecia, Atti del ventottesimo Congegno di Studi sulla Magna Grecia,* Napoli, 231-264.
Scalera Mc Clintock, G., 1985, «Anassimandro e la 'parola orfica'», *La Parola del Passato* 40, 250-268.
—, 1988, «La teogonia di Protogono nel *Papiro Derveni.* Una interpretazione dell'orfismo», *Filosofia e Teologia* 2, 139-149.
—, 1990, «Aletheia nelle tavolette di Olbia Pontica», *Filosofia e Teologia* 4, 78-83.
Schilling, R., 1982, «Romanité et ésotérisme dans le chant VI de l'Énéide», *Revue de l'Histoire des Religions* 199, 363-380.
Schironi, F., 2001, «L'Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel papiro di Derveni, in Aristarco e in Leagora di Siracusa», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 136, 11-21.
Schuster, P. R., 1869, *De veteris orphicae theogoniae indole atque origine,* Diss. Lipsiae.
Schwabl, H., 1962, s. v. Weltschöpfung, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Supplementband IX, 1433-1582.
—, 1978, s. v. Zeus, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Supplementband XV, 1326-1330.
Seaford, R., 1986, «Inmortality, salvation and the elements», *Harvard Studies in Classical Philology* 90, 1-26.
Sfameni Gasparro, G., 1984, «Critica del sacrifizio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo», en F. Vattioni (ed.), *Atti della V Settimana di Studi «Sangue e antropologia. Riti e culto»,* Roma, I 107-155.
Sider, D., 1997, «Heraclitus in the *Derveni Papyrus*», en Laks-Most (eds.), 129-148.
Simondon, M., 1982, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu' à la fin du* ve *siècle avant J.-C.*, Paris.
Soury, G., 1942, *La démonologie de Plutarque,* Paris.
Sorel, R., 1995, *Orphée et l'orphisme,* Paris.
Stamatis, E. S., 1979, «Der Äther nach Orpheus, Platon und Aristoteles», *Eleutheria* 2, 301-303.
Staudacher, W., 1942, *Die Trennung von Himmel und Erde,* Tübingen.
Stettner, W., 1934, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern,* Stuttgart.
Strachan, J. C. G., 1970, «Who did forbid suicide at *Phaedo* 62b?», *Classical Quarterly* 20, 216-220.
Susemihl, F., 1890, *De Theogoniae orphicae forma antiquissima dissertatio,* Gryphiswaldiae.
Tannery, P., 1897, «Orphica, *fr.* 1 Abel», *Revue de Philologie* 21, 190-195.
—, 1901, «Orphica», *Revue de Philologie* 25, 313-319.
Tarán, L., 1971, «The Creation Myth in Plato's *Timaeus*», en J. P. Anton, G. L. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy,* Albany, 372-407.
Teodorsson, S.-T. 1989 etc., *A commentary on Plutarch's Table Talks,* Göteborg.
Thesleff, H., 1961, *An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period*, Åbo.

—, 1965, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Åbo.
Thomas, H. W., 1938, ΕΠΕΚΕΙΝΑ, *Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, Diss. Würzburg.
Timpanaro Cardini, M. (ed.) 1958-1964, *I Pitagorici: Testimonianza e frammenti*, Firenze.
Torraca, L., 1994, «Il problema del male nella teologia plutarchea», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 205-222.
Tortorelli Ghidini, M., 1990, «Aletheia nel pensiero orfico, 1. 'Dire la veritá': sul v. 7 della laminetta di Farsalo», *Filosofia e Teologia* 4, 73-77.
—, 2000, «Da Orfeo agli orfici», en Tortorelli Ghidini-Storchi Marino-Visconti (eds.), 11-41.
Tortorelli Ghidini, M.-Storchi Marino, A.-Visconti, A. (eds.), 2000, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998, Napoli.
Treu, M., 1954, «Die neue 'orphische' Unterweltsbeschreibung und Vergil», *Hermes* 80, 24-51.
Tsantsanoglou, K., 1997, «The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance», en Laks-Most (eds.), 93-128.
Tsantsanoglou K.-Parássoglou, G. M., 1987, «Two Gold Lamellae from Thessaly», *ΕΛΛΗΝΙΚΑ* 38, 3-16.
Turcan, R., 1956, «La catabase orphique du papyrus de Bologne», *Revue de l'Histoire des Religions* 150, 136-173.
—, 1986, «Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts», *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l'École Française de Rome*, Rome, 227-246.
—, 1992, «L'elaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation», en *L'Initiation*, Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril, 1991, Montpellier, I, 215-233.
Velasco López, M. H., 1992, «Le vin, la mort et les bienheureux (à propos des lamelles orphiques)», *Kernos* 5, 209-220.
Vernant, J.-P., 1962, *Les origins de la pensée grecque*, Paris.
—, 1973, «Aspectos míticos de la memoria y del tiempo», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 89-134 (= «Aspects mythiques de la mémoire et du temps», *Journal de Psychologie* 1955, 1-29 [= *Mythe et pensée chez les grecs* I, París 1965, 80-107]).
Vernière, Y., 1989, «Nature et fonction des démons chez Plutarque», en J. Ries (ed.), *Anges et démons*, Louvain-la-Neuve, 241-251.
Violante, M. L., 1981, «Un confronto tra *PBon.* 4 e *l'Assioco*. La valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica», *Civiltà classica e cristiana* 5, 313-327.
Wagenvoort, H., 1971, «The journey of the souls of the dead to the Isles of the Blessed», *Mnemosyne* 24, 113-161.
West, M. L., 1971, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
—, 1982, «The Orphics of Olbia», *Zeitschrift zur Papyrologie und Epigraphik* 45, 17-29.
—, 1983, *The Orphic Poems*, Oxford.
—, 1994, «Ab ovo. Orpheus, Sanchuniaton, and the origins of the Ionian world model», *Classical Quarterly* 44, 289-307.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 1920, *Platon*, Berlin.
—, 1931 *Der Glaube der Hellenen*, Berlin (Darmstadt [3]1959).

Wili, W., 1944, «Die orphischen Mysterien und der griechische Geist», *Eranos-Jb.* 11, 61-105 (trad. en Campbell [ed.], *The Mysteries. Papers from the Eranos yearbook*, New York 1955).
Zeller, E., 1910, *Kleine Schriften*, Berlin.
—, 1919, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I, Leipzig, 6.ª ed.
Ziegler, E., vid. Keydell, R.-Ziegler, K., 1942.
Zhmud, L., 1997, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin.
Zuntz, G., 1971, *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.

ÍNDICE DE FRAGMENTOS ÓRFICOS (Y CONCORDANCIA CON LA NUMERACIÓN DE LA EDICIÓN DE KERN)

En la columna de los números de la edición de Kern, la indicación test. remite a los *testimonia,* la indicación p., a la página y los números sin indicación remiten a los fragmentos.

Bernabé (BT)	Kern	Este libro
1	334	T 49
3	–	§ 8.5
4	–	§ 8.5
6	–	T 96; § 8.5
7	–	§ 8.5
8	–	§ 8.5
10	–	§ 8.5
11	–	cap. 1 n. 27; § 8.5
12	–	T 2, T 97; § 8.5
13	–	§ 8.5
14	–	T 6; § 8.5
16	–	T 9; cap. 6, n. 5; § 8.5
17	–	T 40; § 8.5
18	–	T 10; cap. 6, n. 5; § 8.5
25	14	T 98
27 I-II	–	com. a T 26
30	22	T 41
31	21, 21a	T 7
32	21	T 33
33	23	T 35
37	9	T 77-78
38	–	T 79
50	–	cap. 7. n. 3
61	test.96	com. a T 116
64	1	T 11
66	–	T 13
67	29	T 13 III
68	–	T 13 IV
75	54, 57	T 14
76	54, 57	T 15
77	54	T 16
78	54	T 17
79	54, 57	T 18
91	test. 223d	cap. 7, n. 5
103	–	T 12
104	55	T 21
105	66	T 22 I
106	67	T 22 II
107	65	T 23
108	test. 191	T 38
109	60, 65, 68	T 24
110	126	T 25
111	66	T 26; cap. 6, n. 11; cap. 7, n. 8
114	55, 70	T 104
115	55	T 27; § 7.3
116	79	T 28
118	71b	T 29
119	71a	T 30
120	56	T 31
121	56, 60	T 31-32
155	91	T 42; cap. 6, n. 5 y n. 8; cap. 7, n. 9
157	93	cap. 6, n. 8
172	78	T 101 -102
173	83	T 101 II
223	149	§ 1.5, § 6.1
233	158	T 34
237	164-166	T 3
240	129	T 4
241	167	T 5
242	95	cap. 1, n. 53; T 99
243	69, 168	T 8
252	181	cap. 1 n. 84
294	190	cap. 6, n. 4
313 I	210	T 93

Bernabé (BT)	Kern	Este libro
318 II	210	com. a T 78; T 93
337	233	T 103
338	224	T 70
339	223	T 71
340	222	T 74
345	295	T 75
348	229, 230	T 76
377	245	cap. 7, n. 11
377, 6	245	T 100
378, 11ss	247	T 94
403	test. 223	T 43
404	26	T 46
406	test. 222	T 44
407	33	T 45
408	p. 314	T 47
409	test. 222	T 48
412	p. 308	cap. 1 n. 116
413-416	297, 298	cap. 1 n. 117
417	–	cap. 7, n. 5
421 VIII	27	T 72
422	228b	T 55
423	–	T 56
424	–	T 60
425	228d	T 59 I
426	228c	T 59 II
427 I	–	T 57
427 II	p. 98	T 58
428	6	T 61; § 7.1
429 I	7	T 62; com. a T 118
429 II	7	T 62
429 III	–	T 81
430	8	T 63
431	4	T 64
432	–	T 66
433	10	T 68
434	4, 5	T 69
434 III	5	com. a T 118
436	228a	T 52
437	226	T 39
438	227	T 53
443	–	cap. 3 n. 24, T 80
451	–	T 54
459	20	cp. 3, n. 74
463-465	–	T 51
469	–	T 73
474	–	T 110
475	–	cap. 7, n. 33
477	–	T 50
485	–	T 67
487	32f	cap. 3, n. 53
488	32c	cap. 3, n. 57
489	32d	cap. 3, n. 53
492	47	T 36
493	–	cap. 3, n. 53; cap. 7, n. 33
506	test. 248	T 106; cap. 7, n. 2
507	test. 249-250	§ 7.1; T 107
508	test. 249a	T 108
509	test. 223	T 109
543	239	T 95
563	–	§ 3.5
567	p. 230	T 84
594	–	T 65
596	–	com. a T 116
619	300	T 37
625	test. 212	T 82
626 II	test. 111	cap. 4, n. 6
627	test. 213	T 83
629	test. 215	T 85
630	p. 300	cap. 4, n. 4
632	test. 112	cap. 4, n. 4
634	–	T 88
635	–	T 89
641	292	T 86
642	–	cap. 4, n. 7
643	–	T 87
644	p. 303	cap. 4, n. 6
647	–	T 90
648	291	T 91
650	test. 216	T 92
651	test. 217	T 92
677 III	test. 238	cap. 7, n. 10
677 IX	–	cap. 7, n. 10
677 XIV	–	T 105
697	311	cap. 7, n. 6
700	276	cap. 7, n. 6
797	327	cap. 7, n. 9
819	test. 85	cap. 7, n. 7
841	test. 223d	cap. 7, n. 12
1108	II-III	29, 66 cap. 7, n. 8
Musaeus *fr.* 78	–	T 1

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

Las cifras remiten, bien a los textos (con la indicación T ...), bien a los comentarios que siguen a dichos textos (con la la indicación com. a T ...), bien a un parágrafo (con la indicación § ...), bien a una nota de un capítulo (con la indicación cap. ...n....).

Aparecen en un índice aparte los fragmentos órficos citados por la edición de Bernabé y su correspondencia con la numeración de Kern.

Ps[eudo] no se ha tomado en cuenta para el orden alfabético de los autores.

OTROS TÍTULOS

GIORGIO COLLI
La sabiduría griega

GREGORIO LURI
Guía para no entender a Sócrates
El proceso de Sócrates
Prometeos. Biografías de un mito

FRIEDRICH NIETZSCHE
Los filósofos preplatónicos

ROXANA B. MARTÍNEZ NIETO
La aurora del pensamiento griego

SIMONE WEIL
Intuiciones precristianas

PLATÓN
Cratilo o Del lenguaje

FRANCISCO SAMARANCH
El saber del deseo. Releer a Aristóteles

CORNELIUS CASTORIADIS
Sobre el Político de Platón

CARLOS GARCÍA GUAL (EDITOR)
Historia de la filosofía antigua

Alberto Bernabé

Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense de Madrid, es autor de diversos trabajos sobre los presocráticos. Entre ellos cabe destacar el libro *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* ([2]2001) y artículos como «Los filósofos presocráticos como autores literarios» (1979), «Modelos de tiempo en las cosmogonías presocráticas» (1990) y «Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones» (1998). Sobre el orfismo ha publicado, entre otros estudios, una edición de fragmentos (2004), el libro *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá* (2003) y, en colaboración con A. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro* (2001). Acerca de las relaciones del orfismo con la filosofía, es autor del trabajo «Platone e l'orfismo» (1998), así como del capítulo «Orfismo y pitagorismo» de la *Historia de la Filosofía antigua* (coord. de C. García Gual) ([2]2004), dentro de la «Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía» publicada en esta misma Editorial.